LOGOS
Corso di Studi Biblici
2

TORAH E STORIOGRAFIE DELL'ANTICO TESTAMENTO

GIANANTONIO BORGONOVO
e Collaboratori

ELLEDICI

VISTO, NULLA OSTA: Torino, 15 marzo 2012
Can. Germano Galvagno, *rev. del.*

IMPRIMATUR: Torino, 16 marzo 2012
Mons. Valter Danna, *Vic. Generale*

© 2012 Editrice ELLEDICI - 10096 Leumann TO
E-mail: mail@elledici.org
ISBN 978-88-01-04908-4

PRESENTAZIONE

LOGOS sta giungendo al termine del suo cammino con la pubblicazione del secondo volume della serie. Dopo quello dell'Introduzione generale erano apparsi in ordine vario il volume dei Libri profetici e quello dei Sapienziali, per l'AT. Per il NT la successione di Sinottici e Atti, Letteratura paolina e Letteratura giovannea avvenne in ritmo costante. Intanto era comparsa la prima parte del volume delle teologie bibliche, dedicata all'Antico Testamento, a opera di Marco Nobile, seguita poi dal testo di Segalla per il Nuovo. Quasi tutti questi volumi hanno già avuto ristampe, alcuni addirittura una seconda edizione (l'Introduzione generale, i Profeti e apocalittici, i Sinottici e, fra poco, i Sapienziali). Ora giunge il volume sul Pentateuco, curato dal professore Gianantonio Borgonovo.

Giunti al termine di una vicenda non priva di imprevisti e di ostacoli, viene spontaneo uno sguardo retrospettivo. Il primo ricordo va agli autori che non sono più fra noi: fra i responsabili dei volumi ricordiamo Mauro Laconi, domenicano ligure che operò a Torino e che ha curato la prima edizione del nostro volume 5, dedicato ai Sinottici; Antonio Bonora, di Mantova, aveva curato il volume 3, dedicato ai Sapienziali; Giuseppe Segalla fu l'autore del volume 8/2 sulla Teologia del NT. L'indice dei volumi richiama altri nomi, altrettanto cari e apprezzati, di maestri e colleghi defunti: Luigi Cagni, Enrico Galbiati, Valerio Mannucci, Vittorio Fusco, Bruno Corsani, Giuseppe Barbaglio, Jozef Heriban, Settimio Cipriani, Anselmo Dalbesio. La maggioranza degli autori però è ancora operante e rappresenta il lavoro esegetico che da oltre vent'anni a questa parte viene svolto in tutta Italia.

In questi anni il panorama degli studi biblici ha avuto una progressiva evoluzione a causa dello sviluppo delle discipline ausiliarie e delle metodologie di ricerca. L'interesse per il "mondo della Bibbia" è cresciuto in modo esponenziale, a causa dei ritrovamenti archeologici e della rinnovata attenzione alla letteratura non canonica coeva o non molto posteriore al periodo biblico; quanto alle metodologie, al terremoto costituito dall'affacciarsi della lettura strutturalista è succeduto un continuo rinnovarsi di proposte e sensibilità. Particolarmente significativa è stata in campo cattolico la comparsa del documento illuminante della Pontificia Commissione Biblica su "L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa". Di pari passo è proceduto lo studio sulle tradizioni della storia di Gesù. Di tali novità si incontrano tracce a volte rilevanti nei volumi più recenti della nostra collana. Il presente volume secondo, sui libri del Pentateuco, offre un esempio particolarmente stimolante del modo ritenuto oggi più adeguato nell'affrontare il problema di una letteratura tanto problematica, grazie agli interventi altamente qualificati degli autori specialisti in materia.

La proposta didattica di questo corso di studi biblici venne studiata negli anni cinquanta e maturò all'interno dell'Associazione Biblica Italiana, a cui aderiva la quasi totalità dei nostri esegeti. Diversi editori si misurarono con imprese del genere, ma solo alla Elledici riuscì di giungere al termine, prima con la collana "Il messaggio della salvezza" (sotto la direzione di Giovanni Canfora, Pietro Rossano e Silverio Zedda, già tutti ritornati alla casa del Padre), poi con l'attuale Corso di studi biblici LOGOS, che rinnova la precedente. La novità del progetto era costituita dalla presenza contemporanea di trattazioni introduttive ai libri biblici, di saggi di esegesi dei libri studiati e di esposizioni di tematiche di teologia biblica presenti negli stessi libri. Si otteneva così un'immediata verifica in esercizio d'opera dei principi accostati nell'introduzione. La diversità degli autori garantiva anche una presa di visione della pluralità di sensibilità e di metodologie costituenti la ricchezza del momento esegetico attuale. Che nel frattempo dai primi volumi a quest'ultimo si notino anche modifiche di impostazione, pur nella fondamentale continuità di procedimento, è cosa non solo comprensibile ma anche dovuta, a specchio di quello sviluppo di sensibilità e accentuazioni di cui parlavamo. Si è cercato di dire ogni volta la parola più aggiornata nell'ambito di un discorso moderato; confidiamo che professori e studenti possano apprezzare le stesse qualità, presenti in questo volume, da tempo atteso.

Professore alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, all'Università Cattolica e Dottore della Biblioteca Ambrosiana, l'A. ci offre nella poderosa Introduzione un ampio panorama della ricerca, a partire dalla quale ha elaborato una visione originale e armonica del Pentateuco. Ne costituiscono il complemento alcuni saggi esegetici e tematici, curati dallo stesso Borgonovo e da altri noti studiosi. Siamo loro grati per il prezioso apporto alla formazione biblica degli Studenti delle Facoltà teologiche e degli Istituti di Scienze Religiose, che siamo certi sarà apprezzato dai colleghi Docenti.

La Direzione del corso di studi biblici "Logos"
Giuseppe Ghiberti
Benito Marconcini
Francesco Mosetto
Fausto Perrenchio

UNA PAROLA DI SPIEGAZIONE...

Un primo motivo di stupore per il lettore sarà sicuramente stato vedere sui banchi della libreria il volume secondo della collana Logos: «Finalmente!», avrà esclamato. Sarei davvero contento che questa esclamazione potesse essere ripetuta dopo aver girato l'ultima pagina e chiuso il volume: «Finalmente quello che cercavo!». A incitamento del lettore, vorrei solo dire che – per quanto mi riguarda – questo lungo tempo di latenza non è passato invano. L'introduzione alla *Tôrâ*-Pentateuco è cresciuta con il mio cammino di ricerca e oggi posso affermare che i ventotto anni sin qui dedicati all'insegnamento sono tutti confluiti nelle pagine che danno consistenza al presente volume. Niente è andato perduto e tutto ha contribuito a chiarirmi il sentiero percorso sino a questo punto di arrivo, molto lontano rispetto al punto di partenza che era in me, appena uscito dalla ricca fucina del Pontificio Istituto Biblico, dove ho imparato tanto da molti grandi maestri. Tutto servirà – spero! – a proseguire il cammino di ricerca senza salti o *damnatio memoriae* nei riguardi di quanto ci precede, ma con la consapevolezza che tutto quanto il passato ci consegna deve essere riproposto per la progettazione di nuove piste di ricerca che non squalifichino le ricerche precedenti, ma le metabolizzino e le rilancino verso nuovi orizzonti.

Un secondo motivo di stupore prenderà il lettore quando progressivamente si inoltrerà nel volume, specialmente nella Sezione esegetica, e troverà che non tutti i contributi seguono il metodo e le acquisizioni proposte nella Sezione introduttiva. Ciò è senz'altro dovuto al fatto che al volume hanno collaborato diverse mani e che alcuni di questi contributi risalgono a molti anni addietro. Tuttavia, a questi limiti si sarebbe potuto ovviare invitando i collaboratori a rigenerare il loro scritto. Non l'ho voluto fare per permettere che emergesse anche dalle diversità le possibilità euristiche di ciascun metodo e le sensibilità ermeneutiche di ciascun esegeta. La dialettica delle diverse voci vale più di ogni discorso a far comprendere il tracciato della ricerca sviluppatasi in questi ultimi decenni.

Vorrei anche avvertire l'attento lettore che, passando da una sezione all'altra, le riprese e i rimandi esistenti non sono da considerare duplicati inutili. Personalmente, li reputo necessarie "progressioni" perché l'architettura del volume possa raggiungere una stabile e salda costruzione aggiungendo nuovi argomenti, mentre si procede dall'introduzione, all'esegesi e alla teologia.

Da ultimo, vorrei segnalare che la bibliografia generale posta all'inizio dell'opera non riprende tutti i riferimenti presenti nel volume, ma offre una panoramica sintetica dedicata agli studi sul Pentateuco, alle nuove vie dell'ipotesi documentaria, alle introduzioni e ai commentari migliori per i libri che il volume affronta. Sarebbe stato troppo oneroso per l'economia generale del volume ri-

portare tutti i contributi parziali, disseminati all'inizio di ciascun capitolo e nelle note a piè di pagina. Tale bibliografia è soprattutto uno strumento di consultazione per facilitare il riferimento agli studi generali sul Pentateuco e ai commentari di ciascun capitolo esegetico.

Per il resto, l'intelligenza del lettore supplirà alle lacune dello scrivente.

Gianantonio Borgonovo

SOMMARIO

Presentazione
Una parola di spiegazione... (GIANANTONIO BORGONOVO)
Sommario
Abbreviazioni
Bibliografia generale

SEZIONE PRIMA: **INTRODUZIONI**

Parte prima: **La *Tôrâ*, ovvero il Pentateuco** (GIANANTONIO BORGONOVO)

Capitolo primo: Introduzione
Capitolo secondo: La "forma narrativa" di *Tôrâ*, *Nebî'îm*, *Ketûbîm*
Capitolo terzo: Il problema del Pentateuco
Capitolo quarto: L'ipotesi documentaria
Capitolo quinto: Una nuova "proposta": la singolarità del Deuteronomio rispetto alle antiche tradizioni
Capitolo sesto: Per una nuova lettura del Pentateuco

Parte seconda: **Le storiografie della Bibbia** (CLAUDIO BALZARETTI)

Capitolo primo: La storiografia deuteronomistica
Capitolo secondo: La storiografia cronistica
Capitolo terzo: La storiografia maccabaica

SEZIONE SECONDA: **SAGGI DI ESEGESI**

1. GIANANTONIO BORGONOVO, *L'inno del Creatore per la bellezza della creazione* (Gn 1,1–2,4a)
2. GIANANTONIO BORGONOVO, *La grammatica dell'esistenza alla luce della storia di Israele* (Gn 2,4b–3,24)
3. GIANANTONIO BORGONOVO, *L'irrevocabile promessa* (Gn 15,1-21)
4. JEAN-LOUIS SKA, *La scala di Giacobbe* (Gn 28,10-28)
5. JEAN-LOUIS SKA, *Il passaggio del mare* (Es 14)
6. BERNARDO GIANLUIGI BOSCHI, *La teofania del Sinai* (Es 19-24)
7. MARCO NOBILE, *Il censimento e l'accampamento della comunità dell'esodo* (Nm 1-2)
8. GIANNI BARBIERO, *«Ascolta, Israele»* (Dt 6,4-25)

9. Luca Mazzinghi - Grazia Papola, *La "nuova alleanza" in Moab* (Dt 29-30)
10. Gianantonio Borgonovo, *«Una voce di silenzio svuotato»* (1Re 19,1-18)

Sezione terza: **TEMI DI TEOLOGIA BIBLICA**

1. Gianantonio Borgonovo, *La* berît *biblica: impegno e obbligazione*
2. Gianantonio Borgonovo, *La benedizione: creazione e redenzione*
3. Gianantonio Borgonovo, *L'opera storica deuteronomistica: profezia e compimento*
4. Innocenzo Cardellini, *I sacrifici in Lv 1-7. Una sintesi di teologia storico-biblica*

ABBREVIAZIONI GENERALI

ANEP	J.B. Pritchard (cur.), *[The] Ancient Near East in Pictures*, Second edition with supplement, University Press, Princeton NJ 1954, ²1969.
ANET	J.B. Pritchard (cur.), *[The] Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament - With Supplement*, University Press, Princeton NJ 1950, ³1969.
AVO	Antico Vicino Oriente.
b.	Talmud babilonese (cf *infra*).
BDB	*[The] Brown – Drivers – Briggs – Gesenius Hebrew and English lexicon with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Based on the lexicon of H.F.W. Gesenius, as translated by E. Robinson, Edited by F. Brown, with the co-operation of S.R. Driver - C.A. Briggs, Varda Books, Skokie IL 2004.
BH	R. Kittel (cur.), *Biblia Hebraica*, J. C. Hinrichs, Leipzig ¹1905, ²1913. R. Kittel (cur.), *Biblia Hebraica*, Textum masoreticum curavit P. Kahle, Editio tertia, denuo elaboratam ad finem perduxerunt A. Alt - O. Eißfeldt, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart ³1937 (16ª ristampa: 1973).
BHQ	*Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato*, communiter ediderunt A. Schenker - Y.A.P. Goldman - A. van der Kooij - G.J. Norton - S. Pisano - J. de Waard - R.D. Weis, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2004-...
BHS	K. Elliger - W. Rudolph (curr.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Editio funditus renovata, Textum masoreticum curavit H.P. Rüger, Masoram elaboravit G.E. Weil, Editio secunda emendata opera W. Rudolph - H.P. Rüger, Editio quinta emendata opera A. Schenker, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ¹1977, ⁵1997.
BNP	H. Cancik - H. Schneider (curr.), *New Pauly. Encyclopaedia of the ancient world*, E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 2005-...
BNPOnline	H. Cancik - H. Schneider (curr.), *New Pauly online. Encyclopaedia of the ancient world*, Electronic Edition, E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 2005-...
DBS	*Supplément au Dictionnaire de la Bible*, Letouzey et Ané, Paris 1928-...
DNP	H. Cancik - H. Schneider (curr.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, 16 Bände, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart 1996-2003.
DTAT	E. Jenni - C. Westermann (curr.), *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, 2 volumi, Edizione italiana a cura di G.L. Prato, Marietti, Torino 1978-1982.
DTI	L. Pacomio et alii (curr.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, 3 volumi, Marietti, Torino 1977.
EB	A. Filippi - E. Lora (curr.), *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura* (Strumenti), EDB, Bologna 1993.
GK	H.F.W. Gesenius, *Gesenius' Hebrew grammar*, Second English edition, as edited and enlarged by the late E. Kautzsch, revised in accordance with the 28th German edition (1909) by A.E. Cowley, With a facsimile of the Siloam inscription by J. Euting, and a table of alphabets by M. Lidzbarski, Clarendon Press, Oxford ²1910 (18ª ristampa: 1980).
GLAT	G.J. Botterweck - H. Ringgren (curr.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, 9 volumi, Paideia Editrice, Brescia 1988-2009.

GLNT	*Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 volumi, Fondato da G. KITTEL, Continuato da G. FRIEDRICH, Edizione italiana a cura di F. MONTAGNINI - G. SCARPAT - O. SOFFRITTI, Paideia Editrice, Brescia 1965-1992.
HAL	L. KÖHLER - W. BAUMGARTNER, *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 2 Bände, Dritte Auflage neu bearbeitet von W. BAUMGARTNER - J.J. STAMM, unter Mitarbeit von Z. BEN-HAYYIM - B. HARTMANN - E.Y. KUTSCHER - PH.H. REYMOND, E. J. Brill, Leiden [1]1953, [3]1995.
j.	Talmud gerosolimitano (cf *infra*).
JM	P. JOÜON - T. MURAOKA, *A grammar of Biblical Hebrew*, One volume edition (SubBi 27), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006.
KAI	H. DONNER - W. RÖLLIG, *Kanaanäische und Aramäische Inschriften*, 3 Bände, erweiterte und überarbeitete Auflage, mit einem Beitrag von O. RÖSSLER, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 1962, [5]2002.
KB	L. KÖHLER - W. BAUMGARTNER, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Volumes 1-4 combined in one electronic edition, Subsequently revised by W. BAUMGARTNER - J.J. STAMM, With assistance from Z. BEN-HAYYIM - B. HARTMANN - E.Y. KUTSCHER - PH.H. REYMOND, Translated and edited under the supervision of M.E.J. RICHARDSON, E. J. Brill, Leiden 2000.
KTU	M. DIETRICH - O. LORETZ - J. SANMARTÍN, *The Cuneiform alphabetic texts: from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places* (ALASPM 8), Ugarit-Verlag, Münster [2]1995.
LGNT	F. ZORELL, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Typis ed. alterius expressa novaque appendice bibliographica aucta, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1911, [4]1990.
LHVT	F. ZORELL (cur.), *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1940-1954, [2]1990.
LThK	W. KASPER et alii (curr.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, begründet von M. BUCHBERGER, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1930-1938, [3]2001.
m.	Mišnâ (cf *infra*).
PG	Patrologia græca (J.P. Migne).
PL	Patrologia latina (J.P. Migne).
RÉS	ACADÉMIE DES INSCRIPTIONS ET BELLES-LETTRES, *Répertoire d'épigraphie sémitique*. 8 Tomes, Imprimerie Nationale, Paris 1900-1968.
RGG	H.D. BETZ - D. BROWNING - B. JANOWSKI - E. JÜNGEL (curr.), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 8 Bände, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen [4]1998-2007.
SED	A. MILITAREV - L. KOGAN, with the assistance of A.G. BELOVA - A. KOVALEV - A. NEMIROVSKAJA - D. NOSNITSYN, *Semitic etymological dictionary* (AOAT 278/1-2), Ugarit-Verlag, Münster 2000-2005.
SIDIC	Service International de Documentation Judéo-Chrétienne.
t.	Toseptâ (cf *infra*).
THAT	E. JENNI - C. WESTERMANN (curr.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 Bände, Christian Kaiser - Theologischer Verlag, München - Zürich 1978.
TRE	G. KRAUSE - G.L. MÜLLER (curr.), *Theologische Realenzyklopädie*, 18 Bände, Walter de Gruyter, Berlin - New York 1976-1989.
TWAT	G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (curr.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, 8 Bände, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1973-1995.
TWNT	G. KITTEL (cur.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrg. von G. FRIEDRICH, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1938ss.
VL	Vetus Latina.

ABBREVIAZIONI DEI LIBRI BIBLICI

Ab	*Abacuc*
Abd	*Abdia*
Ag	*Aggeo*
Am	*Amos*
Ap	*Apocalisse*
At	*Atti degli Apostoli*
Bar	*Baruc*
Col	*Lettera ai Colossesi*
1Cor	*Prima lettera ai Corinzi*
2Cor	*Seconda lettera ai Corinzi*
1Cr	*Primo libro delle Cronache*
2Cr	*Secondo libro delle Cronache*
Ct	*Cantico dei Cantici*
Dn	*Daniele*
Dt	*Deuteronomio*
Eb	*Ebrei*
Ef	*Lettera agli Efesini*
EpGer	*Lettera di Geremia* (= Bar 6)
Es	*Esodo*
Esd	*Esdra*
Est	*Ester*
Ez	*Ezechiele*
Fil	*Lettera ai Filippesi*
Fm	*Lettera a Filemone*
Gal	*Lettera ai Galati*
Gb	*Giobbe*
Gc	*Lettera di Giacomo*
Gd	*Lettera di Giuda*
Gdc	*Giudici*
Gdt	*Giuditta*
Ger	*Geremia*
Gio	*Giona*
Gl	*Gioele*
Gn	*Genesi*
Gs	*Giosuè*
Gv	*Vangelo secondo Giovanni*
1Gv	*Prima lettera di Giovanni*
2Gv	*Seconda lettera di Giovanni*
3Gv	*Terza lettera di Giovanni*
Is	*Isaia*
Lam	*Lamentazioni*
Lc	*Vangelo secondo Luca*
Lv	*Levitico*
1Mac	*Primo libro dei Maccabei*
2Mac	*Secondo libro dei Maccabei*
Mc	*Vangelo secondo Marco*
Mic	*Michea*
Ml	*Malachia*
Mt	*Vangelo secondo Matteo*
Na	*Naum*
Ne	*Neemia*
Nm	*Numeri*
Os	*Osea*
Prv	*Proverbi*
1Pt	*Prima lettera di Pietro*
2Pt	*Seconda lettera di Pietro*
Qo	*Qohelet*
1Re	*Primo libro dei Re*
2Re	*Secondo libro dei Re*
Rm	*Lettera ai Romani*
Rut	*Rut*
Sal	*Salmi*
1Sam	*Primo libro di Samuele*
2Sam	*Secondo libro di Samuele*
Sap	*Sapienza*
Sir	*Siracide*
Sof	*Sofonia*
Tb	*Tobia*
1Tm	*Prima lettera a Timoteo*
2Tm	*Seconda lettera a Timoteo*
1Ts	*Prima lettera ai Tessalonicesi*
2Ts	*Seconda lettera ai Tessalonicesi*
Tt	*Lettera a Tito*
Zc	*Zaccaria*

Genesi: Gn; *Esodo:* Es; *Levitico:* Lv; *Numeri:* Nm; *Deuteronomio:* Dt; *Giosuè:* Gs; *Giudici:* Gdc; *Rut:* Rut; *Primo libro di Samuele:* 1Sam; *Secondo libro di Samuele:* 2Sam; *Primo libro dei Re:* 1Re; *Secondo libro dei Re:* 2Re; *Primo libro delle Cronache:* 1Cr; *Secondo libro delle Cronache:* 2Cr; *Esdra:* Esd; *Neemia:* Ne; *Tobia:* Tb; *Giuditta:* Gdt; *Ester:* Est; *Primo libro dei Maccabei:* 1Mac; *Secondo libro dei Maccabei:* 2Mac; *Giobbe:* Gb; *Salmi:* Sal; *Proverbi:* Prv; *Qohelet:* Qo; *Cantico:* Ct; *Sapienza:* Sap; *Siracide:* Sir; *Isaia:* Is; *Geremia:* Ger; *Lamentazioni:* Lam; *Baruc:* Bar; *Lettera di Geremia* (= Bar 6)*:* EpGer; *Ezechiele:* Ez; *Daniele:* Dn; *Osea:* Os; *Gioele:* Gl; *Amos:* Am; *Abdia:* Abd; *Giona:* Gio; *Michea:* Mic; *Naum:* Na; *Abacuc:* Ab; *Sofonia:* Sof; *Aggeo:* Ag; *Zaccaria:* Zc; *Malachia:* Ml; *Vangelo secondo Matteo:* Mt; *Vangelo secondo Marco:* Mc; *Vangelo secondo Luca:* Lc; *Vangelo secondo Giovanni:* Gv; *Atti degli Apostoli:* At; *Lettera ai Romani:* Rm; *Prima lettera ai Corinzi:* 1Cor; *Seconda lettera ai Corinzi:* 2Cor; *Lettera ai Galati:* Gal; *Lettera agli Efesini:* Ef; *Lettera ai Filippesi:* Fil; *Lettera ai Colossesi:* Col; *Prima lettera ai Tessalonicesi:* 1Ts; *Seconda lettera ai Tessalonicesi:* 2Ts; *Prima lettera a Timoteo:* 1Tm; *Seconda lettera a Timoteo:* 2Tm; *Lettera a Tito:* Tt; *Lettera a Filemone:* Fm; *Ebrei:* Eb; *Lettera di Giacomo:* Gc; *Prima lettera di Pietro:* 1Pt; *Seconda lettera di Pietro:* 2Pt; *Prima lettera di Giovanni:* 1Gv; *Seconda lettera di Giovanni:* 2Gv; *Terza lettera di Giovanni:* 3Gv; *Lettera di Giuda:* Gd; *Apocalisse:* Ap.

ROTOLI DI QUMRĀN

I frammenti sono catalogati per numero di grotta + Q + numero di frammento (es.: 4Q252), con eventualmente il numero di colonna e di riga. Per i frammenti con sezioni ampie di testo o per i (pochi) frammenti completi si hanno alcune sigle particolari.

1QapGn	Apocrifo di Genesi (Grotta 1)
1QH	Inni (Grotta 1)
1QIs^{a}	I rotolo di Isaia (Grotta 1)
1QIs^{b}	II rotolo di Isaia (Grotta 1)
1QM	Rotolo della guerra
1QpAb	Pešer di Abacuc
1QS	Manuale di disciplina
1QS^{a}	Regola (appendice A a 1QS)
1QS^{b}	Benedizioni (appendice B a 1QS)
1QFlor	Florilegi
4QGer^{a}	Frammento a di Geremia (Grotta 4)
4QGer^{b}	Frammento b di Geremia (Grotta 4)
4QpaleoLv	Frammenti di Lv in paleoebraico
4QpaleoEs	Frammenti di Es in paleoebraico
4QSal^{f}	Frammenti F dei Salmi
11QLv	Frammento di Lv
11QMelk	Melkişedeq
11QSal^{a}	Frammento A dei Salmi
11QtgGb	Targum di Giobbe
11QTempio (= 11Q19)	Rotolo del Tempio
CD	Documento di Damasco

MIŠNÂ, TALMUD, TOSEPTÂ

Arak	*ʿArakîn*	Ket	*Kᵉtūbôt*	PA	*Pirkê ʾAbôt*
AZ	*ʿAbōdâ Zārâ*	Kil	*Kilajim*	Par	*Pārâ*
BB	*Bābāʾ Batrāʾ*	Maas	*Maʿasrôt*	Pea	*Peʾâ*
Bek	*Bᵉkōrôt*	Makk	*Makkôt*	RH	*Rōʾš ha-Šānâ*
Ber	*Bᵉrākôt*	Makš	*Makširîn*	Šab	*Šabbāt*
Bes	*Bêṣâ*	Meg	*Megillâ*	San	*Sanhedrîn*
Bik	*Bikkūrîm*	Mei	*Meʿilâ*	Šebi	*Šᵉbīʿît*
BM	*Bābāʾ Meṣiāʾ*	Men	*Mᵉnāḥôt*	Šebu	*Šᵉbūʿôt*
BQ	*Bābāʾ Qammāʾ*	Mid	*Middôt*	Šeq	*Šᵉqālîm*
Dem	*Demaj*	Miq	*Miqwaʾôt*	Soph	*Sōpᵉrîm*
Eduj	*ʿEdujjôt*	MQ	*Maʿaśer Qāṭān*	Sot	*Sōṭa*
Erub	*ʿErubîn*	Mš	*Maʿaśer šᵉnî*	Sukk	*Sukkâ*
Git	*Giṭṭîn*	Naz	*Nāzîr*	Taa	*Taʿanît*
Hag	*Ḥagīgâ*	Ned	*Nᵉdārîm*	Tam	*Tāmîd*
Hall	*Ḥallâ*	Neg	*Nᵉgāʿîm*	Teb	*Tebûl jôm*
Hor	*Horajôt*	Nid	*Niddâ*	Tem	*Tᵉmūrâ*
Hull	*Hullîn*	Oho	*ʾOholôt*	Ter	*Tᵉrūmôt*
Jad	*Jadajim*	Orl	*ʿOrlâ*	Toh	*Tohārôt*
Jeb	*Jᵉbāmôt*	Pes	*Pᵉsāḥîm*	Uqs	*Uqṣîn*
Jom	*Jômāʾ*	Qid	*Qiddušîn*	Zab	*Zabîm*
Kel	*Kᵉlîm*	Qin	*Qinnîm*	Zeb	*Zᵉbāḥîm*
Ker	*Kᵉritôt*				

Prima di ogni trattato è segnalato a quale raccolta appartenga (es.: *m. Zeb* = trattato *zᵉbāḥîm* della Mišnâ):

b. Talmud babilonese
j. Talmud gerosolimitano
m. Mišnâ
t. Toseptâ

TARGUM

Tg. Neof.	Targum Neofiti I	Tg. PsJon.	Targum dello Ps. Gionata
Tg. Onq.	Targum di Onqelos	Tg. Pal.	Targum Palestinese

SIGLE DI RIVISTE E COLLANE

AA	*"Archäologischer Anzeiger"*
ÄA	*"Ägyptologische Abhandlungen"*
AAAbo.H	Acta Academiae Aboensis. Ser. A: Humaniora
AAAS	*"Annales Archéologiques Arabes Syriennes"*
AAJC	*"Archäologie des antik-spätantiken Juden- und Christentums"*
AArH	*"Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae. Acta Archaeologica Hungarica"*
AASy	*"Annales Archéologiques de Syrie"*
AAug	*"Analecta Augustiniana"*
AAW	*"Anzeiger für die Altertumswissenschaft Apocrypha"*
ABG	*"Archiv für Begriffsgeschichte"*
ACal	*"Analecta Calasanctiana"*
AcAr	*"Acta Archaeologica"*
AcBib	Academia Biblica
AcChr	Academia Christiana
ACEBT	*"Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities"*
ACEBT.S	Amsterdamse Cahiers voor Exegese van de Bijbel en zijn Tradities. Supplement Series
ACÉR	*"Annales du Centre d'Étude des Religions"*
AClCr	Antichità Classica e Cristiana
ACR	*"Australasian Catholic Record"*
ACr	*"Arte Cristiana"*
ADAJ	*"Annual of the Department of Antiquities of Jordan"*
AEAr	*"Archivo Español de Arqueología"*
AEB	*"Annual Egyptological Bibliography"*
AEH	*"Anglican and Episcopal History"*
AF	*"Archivio di Filosofia"*
AFH	*"Archivum Franciscanum Historicum"*
AfO	*"Archiv für Orientforschung"*
AGI	*"Archivio Glottologico Italiano"*
AGPs	*"Archiv für die gesamte Psychologie"*
AHC	*"Annuarium Historiae Conciliorum"*
AHDL	*"Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen-Age"*
AHP	*"Archivum Historiae Pontificiae"*
AHR	*"American Historical Review"*
AHSJ	*"Archivum Historicum Societatis Jesu"*
AIRRS	Acta Instituti Romani Regni Sueciae - Skrifter utgivna av Svenska institutet i Rom
AJA	*"American Journal of Archaeology"*
AJBI	*"Annual of the Japanese Biblical Institute"*
AJBS	*"African Journal of Biblical Studies"*
AJT	*"[The] American Journal of Theology"*
AJTPh	*"[The] American Journal of Theology and Philosophy"*

ALBO	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia
ALUOS	*"Annual of Leed's University Oriental Society"*
ALW	*"Archiv für Liturgiewissenschaft"*
AMI	*"Archäologische Mitteilungen aus Iran"*
AmIm	*"American Imago"*
AnAn	*"Anthologica Annua"*
AnBib	Analecta Biblica
AnBoll	*"Analecta Bollandiana"*
AnCl	*"[L']Antiquité Classique"*
ANES	*"Ancient Near Eastern Studies"*
Ang	*"Angelicum"*
AnGr	Analecta Gregoriana
ANL.R	Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti
AnOr	Analecta Orientalia
AnPh	*"[L']Année Philologique"*
Anthr	*"Anthropos"*
Anton	*"Antonianum"*
AoF	*"Altorientalische Forschungen"*
AOH	*"Acta Orientalia Hungarica. Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae"*
AOSBM	*"Analecta Ordinis Sancti Basilii Magni"*
AP	Academic Paperbacks
APF	*"Archiv für Papyrusforschung und verwandte Gebiete"*
APraem	*"Analecta Praemonstratensia"*
ArAmb	*"Archivio Ambrosiano"*
ArEc	*"Archiva Ecclesiae"*
ARMo	*"Actualité Religieuse dans le Monde"*
ArOr	*"Archiv Orientální*
ArPh	*"Archives de Philosophie"*
AsbSem	*"Asbury Seminarian. Asbury Theological Seminary"*
AsbTJ	*"[The] Asbury Theological Journal"*
ASE	*"Annali di Storia dell'Esegesi"*
ASEST	*"Analekten für das Studium der exegetischen und systematischen Theologie"*
ASORN	*"American Schools of Oriental Research Newsletter"*
Asp	*"Asprenas"*
ASR	*"Annali di Scienze Religiose"*
AST	*"Analecta Sacra Tarraconensia"*
AStE	*"Annuario di Studi Ebraici"*
ASTI	*"Annual of the Swedish Theological Institute"*
ATG	*"Archivo Teológico Granadino"*
AThB	*"Ashland Theological Bulletin"*
AThR	*"Anglican Theological Review"*
ATJ	*"Africa Theological Journal"*
AuC	*"Antike und Christentum"*
Aug	*"Augustinianum"*
AuOr	*"Aula Orientalis"*
AUSS	*"Andrews University Seminary Studies"*
BAA	*"Bulletin d'Archéologie Algérienne"*
BAEO	*"Boletín de la Asociación Española de Orientalistas"*
BaghM	*"Baghdader Mitteilungen"*
BArR	*"[The] Biblical Archaeology Review"*

BAss	*"Beiträge zur Assyriologie und vergleichenden Semitischen Sprachwissenschaft"*
BAVA	*"Beiträge zur allgemeinen und vergleichenden Archäologie"*
BAW	[Die] Bibliothek der alten Welt. Reihe: Der alte Orient
BBR	*"Bulletin for Biblical Research"*
BC	Biblioteca di Cultura
BC	Biblischer Commentar über das Alte Testament
BCÉS	*"Bulletin du Comité des Études. Compagnie de Saint-Sulpice"*
BCM	Biblioteca di Cultura Moderna
BCMed	Biblioteca di Cultura Medievale
BCPÉ	*"Bulletin du Centre Protestant d'Études"*
BCR	Biblioteca di Cultura Religiosa
BCT	*"The Bible and Critical Theory"*
BDKG	*"Beiträge zur deutschen Kirchengeschichte"*
BDV	*"Bulletin Dei Verbum"*
BE	Biblische Enzyklopädie
BeO	*"Bibbia e Oriente"*
BÉO	*"Bulletin d'Études Orientales de l'Institut Français de Damas"*
BetM	*"Beth Mikra"*
BG	Biblische Gestalten
BHR	*"Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance"*
BIAUL	*"Bulletin of the Institute of Archaeology, University of London"*
BiBe	Biblische Beiträge
BiBh	*"Bible Bhashyam"*
BibInt	*"Biblical Interpretation"*
BibOriento	*"Biblia kaj Oriento"*
BibR	*"Biblia Revuo"*
BIFAO	*"Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale"*
BiH	Biblische Handbibliothek
Bijd	*"Bijdragen"*
BijHB	Bijbels Handboek
BiKi	*"Bibel und Kirche"*
BiKon	Biblische Konfrontationen
BiLe	*"Bibel und Leben"*
BiLi	*"Bibel und Liturgie"*
BiOr	*"Bibliotheca Orientalis"*
BiRe	*"Bible Review"*
BJRL	*"Bulletin of the John Rylands Library"*
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BL	*"Book List"*
BMB	*"Bulletin du Musée de Beyrouth"*
BMx	Bibliotheca Mexicana
BN	*"Biblische Notizen"*
BNTC	Black's New Testament Commentaries
BoJ	*"Bonner Jahrbücher"*
BOT	[De] Boeken van het Oude Testament
BP	Biblioteca della Pléiade
BR	*"Biblical Research"*
BS	*"Bibliotheca Sacra"*
BSAC	*"Bulletin de la Société d'Archéologie Copte"*
BSal	Bibliotheca Salmanticensis
BSal.E	Bibliotheca Salmanticensis. Estudios

BSFÉ	*"Bulletin de la Société Française d'Égyptologie"*
BSGRT	Bibliotheca Scriptorum Græcorum et Romanorum Teubneriana
BSM	*"Bulletin de Spiritualité Monastique"*
BSMS	*"Bulletin of the Society for Mesopotamian Studies"*
BSOAS	*"Bulletin of the School of Oriental and African Studies"*
BSt	Biblische Studien
BSt[F]	*"Biblische Studien"*
BStL	*"Bollettino di Studi Latini"*
BT	*"[The] Bible Translator"*
BThA	*"Bulletin de Théologie Africaine"*
BThAM	*"Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale"*
BThZ	*"Berliner theologische Zeitschrift"*
BTN	Bibliotheca Theologica Norvegica
BU	Biblische Untersuchungen
BUBS	*"Bulletin of the United Bible Societies"*
BurHi	*"Buried History"*
BySl	*"Byzantinoslavica"*
ByZ	*"Byzantinische Zeitschrift"*
CA	*"Convivium Assisiense"*
CAr	*"Cahiers Archéologiques"*
CaSa	*"Campania Sacra. Studi e Documenti"*
Cath[M]	*"Catholica"*
C-BAT.E	Edition C-Bibelkommentar Altes Testament. Ergänzungsband
CBG	*"Collationes Brugenses et Gandavenses"*
CBQ	*"[The] Catholic Biblical Quarterly"*
CBR	*"Currents in Biblical Research Daed Daedalus"*
CCAR	*"Central Conference of American Rabbis Journal"*
CCen	*"Christian Century"*
CCER	*"Cahiers du Cercle Ernest Renan pour Libres Recherches"*
CCist	*"Collectanea Cisterciensia"*
CClCr	*"Civiltà Classica e Cristiana"*
CÉg	*"Chronique d'Égypte"*
CÉv	*"Cahiers Évangile"*
ChH	*"Church History. American Society of Church History"*
ChQ	*"Church Quarterly"*
CHR	*"Catholic Historical Review"*
ChSoc	*"Church and Society"*
Cith	*"Cithara. Judaeo-Christian Tradition"*
CiVi	*"Città di Vita. Rivista Bimestrale di Teologia, Filosofia e Arte"*
CJ	*"Classical Journal"*
CJRel	*"Christian Jewish Relations"*
CJT	*"Canadian Journal of Theology"*
Clar	*"Claretianum"*
CM	*"Classica et Mediaevalia"*
CNam	*"Collationes Namurcenses"*
CNT	*"Coniectanea Neotestamentica"*
COH	*"[Het] Christelijk Oosten en Hereniging"*
CoHum	*"Computers and the Humanities"*
Coll	*"Collationes"*
Colloq	*"Colloquium"*
Com[F]	*"Communio. Revue catholique internationale"*

Com[I]	*"Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura"*
ComLi	*"Communautés et Liturgies"*
Comment	*"Commentary"*
Commu	*"Communion. Verbum Caro"*
Communio	*"Communio. Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico"*
Conc[D]	*"Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie"*
Conc[GB]	*"Concilium. International Review of Theology"*
Conc[I]	*"Concilium. Rivista Internazionale di Teologia"*
ConJ	*"Concordia Journal"*
Cont	*"Continuum"*
CoTh	*"Collectanea Theologica"*
CQR	*"The Church Quarterly Review"*
CRAI	*"Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres"*
CrCr	*"Cross and Crown"*
CrossCur	*"Cross Currents"*
CrSt	*"Cristianesimo nella Storia"*
CTJ	*"Calvin Theological Journal"*
CTM	*"Concordia Theological Monthly"*
CTom	*"Ciencia Tomista"*
CTQ	*"Concordia Theological Quarterly"*
CuBí	*"Cultura Bíblica"*
DAI	*"Dissertation Abstracts International"*
DAW	*"Dienst am Wort. Gedanken zur Sonntagspredigt Digest Cattolico"*
DBAT	*"Dielheimer Blätter zum Alten Testament und seiner Rezeption in der Alten Kirche"*
DC	*"Documentation Catholique"*
DEc	*"Il Diritto Ecclesiastico e Rassegna di Diritto Matrimoniale"*
DGW	*"The Drew Gateway"*
Dial	*"Dialectica"*
Did[L]	*"Didaskalia"*
DissAb	*"Dissertation Abstracts"*
DoLi	*"Doctrine and Life"*
DOP	*"Dumbarton Oaks Papers"*
DSD	*"Dead Sea Discoveries"*
DT	*"Divus Thomas"*
DTh	*"Deutsche Theologie"*
DuKul	*"Duchovna Kultura"*
DVfLG	*"Deutsche Vierteljährliche für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte"*
EAJT	*"East Asia Journal of Theology"*
ECarm	*"Ephemerides Carmeliticae"*
ECC	[The] Eerdmans Critical Commentary
ECDSS	Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls
ECl	*"Estudios Clásicos"*
E-CNT	Edition C-Bibelkommentar Neues Testament
ECSt	*"Eighteenth-Century Studies"*
ED	*"Euntes Docete"*
EE	*"Estudios Eclesiásticos"*
EJCan	*"Ephemerides Juris Canonici"*
Ekkl	*"Ekklesia"*

EkklPh	*"Ekklesiastikos Pharos"*
EL	*"Ephemerides Liturgicae"*
EMZ	*"Evangelische Missionszeitschrift"*
ENTM	Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini
ÉOr	*"Échos d'Orient"*
EphMar	*"Ephemerides Mariologicae"*
ER	*"The Ecumenical Review"*
ÉR	*"Études et Recherches"*
ErJb	*"Eranos-Jahrbuch" / "Eranos. Yearbook"*
ERT	*"Evangelical Review of Theology"*
EstB	*"Estudios Bíblicos"*
EsTe	*"Estudios Teológicos"*
EstFr	*"Estudios Franciscanos"*
EstTrin	*"Estudios Trinitarios"*
EsVe	*"Escritos del Vedat"*
ET	*"The Expository Times"*
ÉtFr	*"Études Franciscaines"*
ÉtGr	*"Études Grégoriennes"*
ÉtHR	*"Études d'Histoire des Religions"*
ÉtPap	*"Études de Papyrologie"*
EuA	*"Erbe und Auftrag"*
EvJo	*"Evangelical Journal"*
EvQ	*"The Evangelical Quarterly"*
EvTh	*"Evangelische Theologie"*
EW	*"East and West"*
EX	*"Ecclesiastica Xaveriana"*
Exp	*"[The] Expositor"*
Exped	*"Expedition"*
FaF	*"Faith and Freedom"*
FB	*"Forschungen und Berichte"*
FeA	*"Fede e Arte"*
FH	*"Frankfurter Hefte"*
FilVit	*"Filosofia e Vita"*
FiTeo	*"Filosofia e Teologia"*
FJMB	*"Forschungsstelle Judentum: Mitteilungen und Beiträge"*
FMSt	*"Frühmittelalterliche Studien"*
FoiCath	*"[La] Foi Catholique"*
FoiTe	*"[La] Foi et le Temps"*
FoiViv	*"Foi Vivante"*
FolOr	*"Folia Orientalia"*
FrRu	*"Freiburger Rundbrief"*
FrSA	*"Franciscan Studies Annual"*
FSÖTh	*"Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie"*
FuF	*"Forschungen und Fortschritte"*
Fund	*"Fundamentum"*
FV	*"Foi et Vie"*
FZPhTh	*"Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie"*
GBS.OT	Guides to Biblical Scholarship. Old Testament Series
GeeLe	*"Geest en Leven"*
GLÉCS	*"Comptes Rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques"*

GöMisz	*"Göttinger Miszellen"*
GordR	*"Gordon Review"*
GOTR	*"Greek Orthodox Theological Review"*
Gr	*"Gregorianum"*
GrEnt	*"Der Grosse Entschluss"*
GThT	*"Gereformeerd Theologisch Tijdschrift"*
GTJ	*"Grace Theological Journal"*
GuL	*"Geist und Leben"*
Gym	*"Gymnasium"*
HAT 1 /	Handbuch zum Alten Testament. Reihe 1: Die kanonischen Bücher des Alten Testaments
HAW	Handbuch der Altertumswissenschaft
HD	*"Homo Dei. Przeglad ascetyczno-duszpaterski"*
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte
HeB	*"Homiletica et Biblica"*
HebAb	*"Hebrew Abstracts"*
Hebr	*"Hebraica"*
Helm	*"Helmántica"*
Hesp	*"Hesperia"*
HeyJ	*"The Heythrop Journal"*
Hist	*"Historia"*
Hist[L]	*"History"*
HLa	*"[Het] Heilig Land"*
HlD	*"Heiliger Dienst"*
HlL	*"[Das] Heilige Land"*
Hochl	*"Hochland"*
HOS	Handbuch der Orientalistik - Handbook of Oriental Studies
HPR	*"Homiletic and Pastoral Review"*
HRG	Handbuch der Religionsgeschichte
HSF	*"Historische Sprachforschung"*
HThR	*"The Harvard Theological Review"*
HTS	*"Hervormde Teologiese Studies"*
Hum[B]	*"Humanitas"*
HumTeo	*"Humanística e Teologia"*
HZ	*"Historische Zeitschrift"*
IBSt	*"Irish Biblical Studies"*
IC	*"Ius Canonicum"*
IDZ	*"Internationale Dialog Zeitschrift"*
IEB	Introducción al Estudio de la Biblia
IEJ	*"Israel Exploration Journal"*
IER	*"Irish Ecclesiastical Record"*
IgVi	*"Iglesia Viva"*
IJPR	*"International Journal for Philosophy of Religion"*
IJT	*"Indian Journal of Theology"*
IKaZ	*"Internationale Katholische Zeitschrift. Communio"*
Imm	*"Immanuel"*
IndES	*"Indian Ecclesiastical Studies"*
IntCC	The Interpreter's Concise Commentary
Interp	*"Interpretation"*
IOS	*"Israel Oriental Studies"*

Irén	*"Irénikon"*
IRM	*"International Review of Mission"*
ISB	Introduzione allo Studio della Bibbia
ISB.S	Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi
IslSt	*"Islamic Studies"*
Ist	*"Istina"*
ITS	*"Indian Theological Studies"*
IZBG	*"Internationale Zeitschriftenschau für Bibelwissenschaft und Grenzgebiete"*
JA	*"Journal Asiatique"*
JAC	*"Jahrbuch für Antike und Christentum"*
JANER	*"Journal of Ancient Near Eastern Religions"*
JANES	*"Journal of the Ancient Near Eastern Society"*
JAOS	*"Journal of the American Oriental Society"*
JARG	*"Jahrbuch für Anthropologie und Religionsgeschichte"*
JBC	*"Journal of Biblical Counseling"*
JBQ	*"The Jewish Bible Quarterly"*
JBR	*"Journal of Bible and Religion"*
JbTh	*"Jahrbuch für biblische Theologie"*
JChSW	*"Jahrbuch für christliche und Sozialwissenschaften"*
JDh	*"Journal of Dharma"*
JEA	*"Journal of Egyptian Archaeology"*
JEOL	*"Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap 'Ex Oriente Lux'"*
JES	*"Journal of Ecumenical Studies"*
JESHO	*"Journal of the Economic and Social History of the Orient"*
JETS	*"Journal of the Evangelical Theological Society"*
JGE	*"Journal of General Education"*
JHLT	*"Journal of Hispanic/Latino Theology"*
JHS	*"The Journal of Hebrew Scriptures"*
JHSt	*"Journal of Hellenic Studies"*
JIES.M	Journal of Indo-European Studies. Monograph Series
JJS	*"Journal of Jewish Studies"*
JLH	*"Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie"*
JMB	*"Japan Missionary Bulletin"*
JNSL.SS	Journal of Northwest Semitic Languages. Supplement series
JP	*"Journal for Preachers"*
JPJ	*"Journal of Progressive Judaism"*
JPOS	*"Journal of the Palestine Oriental Society"*
JPsJ	*"Journal of Psychology and Judaism"*
JPSBC	[The] JPS Bible Commentary
JPsT	*"Journal of Psychology and Theology"*
JPSTC	[The] JPS Torah Commentary
JRS	*"Journal of Roman Studies"*
JRT	*"Journal of Religious Thought"*
JS	*"Journal des Savants"*
JSem	*"Journal for Semitics"*
JSHRZ	*"Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit"*
JSOR	*"Journal of the Society of Oriental Research"*
JSOT	*"Journal for the Study of the Old Testament"*
JSPE	*"Journal for the Study of the Pseudepigrapha"*
JSSEA	*"Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities"*
JSSt	*"Journal of Semitic Studies"*

JSSt.M	Journal of Semitic Studies Monograph
JStS	Judaic Studies Series
Jud	*"Judaica"*
JusEcc	*"Jus Ecclesiasticum"*
JWCI	*"Journal of the Warburg and Courtauld Institutes"*
JZWL	*"Jüdische Zeitschrift für Wissenschaft und Leben"*
KaKe	*"Katorikku-Kenkyu. Catholic Studies"*
KaSh	*"Katorikku-Shingaku. Catholic Theology"*
KAT	Kommentar zum Alten Testament
KGUAS	*"Kwansei Gakuin University Annual Studies"*
KI	*"Kirche und Israel. Theologische Zeitschrift"*
KK	Kleiner Kommentar
KlBl	*"Klerusblatt"*
KNT	Kommentar zum Neuen Testament
KRB	Kleine Reihe zur Bibel
KrR	*"Krestanská Revue"*
KST	Kohlhammer Studienbücher Theologie
KthB	*"Katholische Bildung"*
KVR	Kleine Vandenhoeck-Reihe
KVRG	Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte
Lat	*"Lateranum"*
Laur	*"Laurentianum"*
LebZeug	*"Lebendiges Zeugnis"*
Lesh	*"Leshōnēnû"*
LiLi	*"The Living Light"*
LingBibl	*"Linguistica Biblica"*
LivWo	*"The Living Word"*
LJ	*"Liturgisches Jahrbuch"*
LK	*"Lebendige Katechese"*
LM	*"Lutherische Monatshefte"*
LR	*"Lutherische Rundschau"*
LS	*"Lebendige Seelsorge"*
LTQ	*"Lexington Theological Quarterly"*
Lum	*"Lumen. Revista de Síntesis y Orientación de Ciencias Eclesiásticas"*
LuThK	*"Lutherische Theologie und Kirche"*
LV.E	*"Lumen Vitae. International Review of Religious Education"*
LV[L]	*"Lumière et Vie"*
MAH	*"Mélanges d'Archéologie et d'Histoire"*
MAJT	*"Mid-America Journal of Theology"*
MARI	*"Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires"*
MB	*"Mitteilungen und Beiträge"*
MCom	*"Miscelánea Comillas"*
MD	*"[La] Maison-Dieu"*
MDAI.K	*"Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Abteilung Kairo"*
MdKI	*"Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bekenntnisses"*
MDOG	*"Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin"*
MDom	*"Memorie Domenicane. Rivista di Religione, Storia, Arte"*
MÉFR	*"Mélanges de l'École Française de Rome"*

MEKGR	*"Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes"*
MennQR	*"Mennonite Quarterly Review"*
Mes	*"Mesopotamia. Rivista di Archeologia"*
MES	*"Middle Eastern Studies"*
MESA	*"Middle East Studies Association"*
MF	*"Miscellanea Francescana"*
MG	*"Materia Giudaica"*
MGG	*"Musik in Geschichte und Gegenwart"*
MGWJ	*"Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums"*
MH	*"Museum Helveticum. Schweizerische Zeitschrift für klass. Altertumswissenschaft"*
MissCath	*"Missions Catholiques"*
MitrBan	*"Mitropolia Banatului"*
MJTM	*"McMaster Journal of Theology and Ministry"*
MMAIBL	*"Monuments et Mémoires publiés par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres"*
MMQR	*"The Methodist Magazine and Quarterly Review"*
Mn	*"Mnemosyne. Bibliotheca Classica / Philologica Batava"*
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
MoBi[F]	*"[Le] Monde de la Bible"*
MoBi[I]	*"[Il] Mondo della Bibbia"*
Month	*"Month. A Catholic Review"*
MRS	Mission de Ras-Shamra
MSR	*"Mélanges de Science Religieuse"*
MSU	Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens
MTSR	*"Method and Theory in the Study of Religion"*
MUBM	*"Mitteilungen des Universitätsbundes Marburg"*
MVAG	Mitteilungen der vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft
MWF	Missionswissenschaftliche Forschungen
NABU	*"Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires"*
NatGrac	*"Naturaleza y Gracia"*
NBl	*"New Blackfriars"*
NedThT	*"Nederlands Theologisch Tijdschrift"*
Neotest	*"Neotestamentica"*
NICP	*"Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris"*
NKS	*"Nederlands[che] Katholieke Stemmen"*
NOrd	*"Die Neue Ordnung. Zeitschrift für Religion, Kultur, Geschichte, Gesellschaft"*
Not	*"Notitiae. Commentarii ad nuntia et Studia de Re Liturgica"*
NRTh	*"La Nouvelle Revue Théologique"*
NST	Nuovi Saggi Teologici
NT.CES	Nuovo Testamento - Commento Esegetico e Spirituale
NT.S	Supplementi al Nuovo Testamento
NTS	*"New Testament Studies"*
NTT	*"Norsk Teologisk Tidsskrift"*
NVB	Nuovissima Versione della Bibbia
NZM	*"Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft"*
NZSTh	*"Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie"*
OBC	Orientalia Biblica et Christiana
OBL	Orientalia et Biblica Lovaniensia

OCA	Orientalia Christiana Analecta
OG	Orientalia Gandensia
OGE	*"Ons Geestelijk Erf"*
OGL	*"Ons Geestelijk Leven"*
OiC	*"One in Christ. A Catholic Ecumenical Review"*
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
OLoP	*"Orientalia Lovaniensia Periodica"*
OLZ	*"Orientalistische Literaturzeitung"*
OMRM	*"Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden"*
OR	*"[L']Osservatore Romano"*
ÖR	*"Ökumenische Rundschau"*
OrAnt	*"Oriens Antiquus"*
OrChr	*"Oriens Christianus"*
Orien	*"Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen"*
OrPast	*"Orientamenti Pastorali"*
OrSuec	*"Orientalia Suecana"*
OrSyr	*"Orient Syrien"*
OTA	*"Old Testament Abstracts"*
OTGu	Old Testament Guides
OTL	The Old Testament Library
OTMes	Old Testament Message: A Biblical-Theological Commentary
OTRG	Old Testament Reading Guides
OTS	Old Testament Studies
Pacifica	*"Pacifica. Australian Theological Studies"*
PalCl	*"Palestra del Clero"*
PaPa	*"[La] Parole en Paroles"*
ParLi	*"Paroisse et Liturgie"*
ParMiss	*"Parole et Mission"*
PaVi	*"Parole di Vita"*
PBR	*"Patristic and Byzantine Review"*
PCPS	*"Proceedings of the Cambridge Philological Society"*
PEGLMBS	*"Proceedings of the Eastern Grand Lakes and Midwest Biblical Societies"*
PenCath	*"Pensée Catholique"*
PFGG	*"Portugiesische Forschungen der Goerres-Gesellschaft"*
Ph	*"Philologus. Zeitschrift für das Klassische Altertum"*
PhilipSac	*"Philippiniana Sacra"*
PIASH	*"Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities"*
PIBA	*"Proceedings of the Irish Biblical Association"*
PM	*"Pastoral Misionera"*
PosLuth	*"Positions Luthériennes"*
PRÉA	*"Pallas. Revue d'Études Antiques"*
Pres	*"Presbyterion"*
Prot	*"Protestantesimo"*
PrPe	*"Priests and People"*
PRSt	*"Perspectives in Religious Studies"*
PT	*"Poetics Today"*
PzB	*"Protokolle zur Bibel"*
QLP	*"Questions Liturgiques et Paroissiales"*
QS	*"Kirjat Sefer"*
QuLi	*"Questions Liturgiques"*

RAMi	*"Rivista di Ascetica e Mistica"*
RAr	*"Revue Archéologique"*
RB	*"Revue Biblique"*
RBén	*"Revue Bénédictine de Critique, d'Histoire et de Littérature Religieuses"*
RBL	*"Review of Biblical Literature"*
RBL[pol]	*"Ruch Biblijny i Liturgiczny. De Actione Biblica et Liturgica"*
RBPH	*"Revue Belge de Philologie et d'Histoire"*
RBR	*"Ricerche Bibliche e Religiose"*
RCatT	*"Revista Catalana de Teología"*
RCCM	*"Rivista di Cultura Classica e Medioevale"*
RCI	*"La Rivista del Clero Italiano"*
RCSF	*"Rivista Critica di Storia della Filosofia"*
RDCCIF	*"Recherches et Débats du Centre Catholique des Intellectuels Françaises"*
RdÉ	*"Revue d'Égyptologie"*
RdT	*"Rassegna di Teologia"*
RDT	*"Revue Diocésaine de Tournai"*
RE	*"Religious Education"*
RÉArm	*"Revue des Études Arméniennes"*
RÉAug	*"Revue des Études Augustiniennes"*
REB	*"Revista Eclesiástica Brasileira"*
RÉByz	*"Revue des Études Byzantines"*
RechAug	*"Recherches Augustiniennes"*
REcL	*"Revue Ecclésiastique de Liège"*
Ref	*"Reformatio"*
RefFo	*"Reformiertes Forum"*
RefJ	*"[The] Reformed Journal. A Periodical of Reformed Comment and Opinion"*
RefR	*"Reformed Review. A Review of Reformed Thought and Action"*
RÉGC	*"Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes"*
RÉL	*"Revue des Études Latines"*
RelCult	*"Religión y Cultura"*
RelLife	*"Religion in Life"*
RelSt	*"Religious Studies"*
Ren	*"Renovatio"*
REsp	*"Revista de Espiritualidad"*
RestQ	*"Restoration Quarterly"*
RET	*"Revista Española de Teología"*
RevAg	*"Revista Agustiniana"*
RevBíb	*"Revista Bíblica"*
RExp	*"Review and Expositor"*
RF[Chile]	*"Revista de Filosofía"*
RF[CR]	*"Revista de Filosofía"*
RF[Mex]	*"Revista de Filosofía"*
RF[T]	*"Rivista di Filosofia"*
RFCO	*"Revue des Facultés Catholiques de l'Ouest"*
RFIC	*"Rivista di Filologia e di Istruzione Classica"*
RfR	*"Review for Religious"*
RHE	*"Revue d'Histoire Ecclésiastique"*
RHR	*"Revue de l'Histoire des Religions"*
RHSH	*"Revue d'Histoire des Sciences Humaines"*
RHSp	*"Revue d'Histoire de la Spiritualité"*
RIFD	*"Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto"*
RIPh	*"Revue Internationale de Philosophie"*

RivBib	*"Rivista Biblica [Italiana]"*
RivLas	*"Rivista Lasalliana"*
RLT	*"Rassegna di Letteratura Tomistica"*
RMÂL	*"Revue du Moyen-Âge Latin"*
RMM	*"Revue de Métaphysique et de Morale"*
RNouv	*"Revue Nouvelle. Revue Mensuelle d'Intérêt Générale"*
RoczHum	*"Roczniki Humanistyczne. Annales de Lettres et Sciences Humaines"*
RoczOr	*"Rocznik Orientalistyczny"*
RPA	*"Revue Pratique d'Apologétique"*
RPFÉ	*"Revue Philosophique de la France et de l'Étranger"*
RPh	*"Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes"*
RPL	*"Revue Philosophique de Louvain"*
RR	*"Review of Religion"*
RSCI	*"Rivista di Storia della Chiesa in Italia"*
RSEc	*"Rivista di Studi Ecumenici"*
RSEd	*"Rivista di Scienze dell'Educazione"*
RSL	*"Ricerche di Storia Religiosa"*
RSLR	*"Rivista di Storia e Letteratura Religiosa"*
RSMP	*"Revue des Sciences Morales et Politiques"*
RSO	*"Rivista degli Studi Orientali"*
RSR	*"Recherches de Science Religieuse"*
RStT	*"Religious Studies and Theology"*
RTCAT	*"Rocznik Teologiczny Chrzescijanskiej Akademii Teologicznej"*
RTh	*"Religion Theology"*
RThAM	*"Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale"*
RThom	*"Revue Thomiste"*
RTK	*"Roczniki Teologiczno-Kanoniczne"*
RTLi	*"Revista Teológica [Limense]"*
RTR	*"Reformed Theological Review"*
RUO	*"Revue de l'Université d'Ottawa"*
RVS	*"Rivista di Vita Spirituale"*
RW	*"[The] Reformed World. World Alliance of Reformed Churches"*
SacDo	*"Sacra Doctrina. Quaderni Periodici di Teologia e Filosofia"*
SaFo	*"Savanes, Forêts. Bulletin de Théologie et de Catéchèse"*
Sal	*"Salesianum"*
Salm	*"Salmanticensis"*
SANE	Sources from the Ancient Near East
SAOC	Studies in Ancient Oriental Civilization
SB	Studia Biblica
SBBS	Soncino Books of the Bible
SBerAW	*"Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaft"*
SBET	*"The Scottish Bulletin of Evangelical Theology"*
SBF.CM	Studii Biblici Franciscani. Collectio Maior
SBF.P	Studium Biblicum Franciscanum. Publicationes
SBFA	Studium Biblicum Franciscanum. Analecta
SBFLA	*"Studii Biblici Franciscani Liber Annuus"*
SBi	Sources Bibliques
SBJTh	*"[The] Southern Baptist Journal of Theology"*
SBT	Studies in Biblical Theology
SBT2	Studies in Biblical Theology. Series 2
SBTh	*"Studia Biblica et Theologica"*

SBTS	Sources for Biblical and Theological Study
SC	Sources Chrétiennes
SCA	Studies in Christian Antiquity
ScC	*"[La] Scuola Cattolica"*
ScEc	*"Sciences Ecclésiastiques. Revue Philosophique et Théologique"*
Schol	*"Scholastik. Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie"*
SCO	*"Studi Classici e Orientali"*
Scr.	*"Scriptorium. Revue Internationale des Études Relatives aux Manuscrits"*
ScrB	*"Scripture Bulletin"*
Scrip	*"Scripture"*
SEA	Studia Ephemeridis Augustinianum
SEÅ	*"Svensk Exegetisk Årsbok"*
SecCen	*"[The] Second Century"*
SecondOpin	*"Second Opinion: Health, Faith, and Ethics"*
SelTeol	*"Selecciones de Teología"*
Sem	*"Semitica"*
SF.NS	Studia Friburgensia. Nouvelle Série
SFSMD	Studia Francisci Scholten Memoriæ Dicata
SFTS	Studi. Facoltà Teologica di Sicilia
SJ	Studia Judaica
SJOT	*"Scandinavian Journal of the Old Testament"*
SJRS	*"Scottish Journal of Religious Studies"*
SLJT	*"St. Luke's Journal of Theology"*
SN	Studia Neotestamentica
SN.S	Studia Neotestamentica. Subsidia
SNTA	Studiorum Novi Testamenti Auxilia
SO	*"Symbolae Osloenses. Societas Graeco-Latina"*
SOC	*"Studi sull'Oriente Cristiano"*
SOC.S	*"Studi sull'Oriente Cristiano. Supplemento"*
SocRel	*"Sociologia Religiosa"*
SOrth	*"Stimme der Orthodoxie. Golos Pravoslavija"*
SPB	Studia Post Biblica
SPMed	Studia Patristica Mediolanensia
SPRel	Studia Philosophiae Religionis
SPSM	Studia Pohl: Series Maior
SpTo	*"Spirituality Today"*
SR	*"Studies in Religion / Sciences Religieuses"*
SR	Studi Religiosi
SR.NS	Studi Religiosi. Nuova Serie
SS	Studi Semitici
SS.ns	Studi Semitici. Nuova Serie
SSAW	*"Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Phil.-Hist. Klasse"*
SSHT	*"Slaskie Studia Historyczno-Teologiczne"*
SSN	Studia Semitica Neerlandica
SSU	Studia Semitica Upsaliensia
ST	Studies and Texts
StAns	Studia Anselmiana
StAnt	Studia Antoniana
StB	Studia Biblica
StC	*"Studia Catholica"*
StCan	*"Studia Canonica"*

StCatt	*"Studi Cattolici"*
StD	Studies and Documents
StFr	*"Studi Francescani"*
StGen	*"Studium Generale. Zeitschrift für die Einheit der Wissenschaften [...]"*
STJHC	Studies and Texts in Jewish History and Culture
StLi	*"Studia Liturgica"*
STLI	*"Studies and Texts. Philip W. Lown Institute of Advanced Judaic Studies"*
StMiss	*"Studia Missionalia"*
StML	*"Stimmen aus Maria Laach Strumenti Critici"*
StMon	*"Studia Monastica"*
StMor	*"Studia Moralia"*
StOv	*"Studium Ovetense"*
StPapy	*"Studia Papyrologica"*
StPM	Studi Patristici e Medievali
STRev	*"Sewanee Theological Review Shofar"*
StRo	*"Studi Romani"*
StTeol	*"Studii Teologice"*
StTh	*"Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology"*
StTh[BB]	*"Studia Theologica"*
STV	*"Studia Theologica Varsaviensia"*
StWarm	*"Studia Warminskie"*
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha
SVTQ	*"St. Vladimir's Theological Quarterly"*
SWJT	*"Southwestern Journal of Theology"*
Symb	*"Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung"*
TAik	*"Teologinen Aikakauskirja / Teologisk Tidskrift"*
Tarb	*"Tarbiz"*
TBHS	*"The Transactions of Baptist Historical Society"*
TBT	*"[The] Bible Today"*
TC	*"TC. [A] Journal of Biblical Textual Criticism"*
TE	*"Teología Espiritual"*
TeKo	*"Texte und Kontexte"*
Teol[BA]	*"Teología. Estudios y Documentos"*
Teol[M]	*"Teologia [Milano]"*
TestEb	*"Testimonianze sull'Ebraismo"*
TGL	*"Tijdschrift voor Geestelijk Leven"*
TGUOS	*"Transactions of the Glasgow University Oriental Section"*
ThBeitr	*"Theologische Beiträge"*
ThBer	*"Theologische Berichte"*
ThBl	*"Theologische Blätter"*
ThD	*"Theology Digest"*
ThF	*"Theologische Forschung"*
ThGl	*"Theologie und Glaube"*
Thom.	*"The Thomist. A Speculative Quarterly Review of Theology and Philosophy"*
ThPast	*"Theologie en Pastoraat"*
ThPh	*"Theologie und Philosophie"*
ThPQ	*"Theologisch-praktische Quartalschrift"*
ThQ	*"Theologische Quartalschrift"*
ThR	*"[Die] Theologische Rundschau"*
ThRef	*"Theologia Reformata"*
ThRev	*"Theological Review. Near East School of Theology"*

ThStKr	*"Theologische Studien und Kritiken"*
ThSz	*"Theológiciai Szemle"*
ThTo	*"Theology Today"*
ThViat	*"Theologia Viatorum. Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Berlin"*
ThZ	*"Theologische Zeitschrift"*
TJT	*"Taiwan Journal of Theology"*
TJT	*"Toronto Journal of Theology"*
TLi	*"Tijdschrift voor Liturgie"*
TNT	Texte zum Neuen Testament
TQ	*"Tübinger Theologische Quartalschrift"*
Transeuphr	*"Transeuphratène"*
TrJ	*"Trinity Journal. Trinity Evangelical Divinity School"*
TrRSocCan	*"Transactions of the Royal Society of Canada"*
TrSt	*"Trinity Studies. Trinity Evangelical Divinity School"*
TS	*"Theological Studies"*
TS(F)	*"[La] Terre Sainte. Custodie Franciscaine de Terre Sainte"*
TSAJ	Texte und Studien zum Antiken Judentum
TTh	*"Tijdschrift voor Theologie"*
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur
TUSR	*"Trinity University Studies in Religion"*
TVOA	Testi sul Vicino Oriente Antico 1. LEC: 1. Letteratura Egiziana Classica 2. LM: 2. Letterature Mesopotamiche 3. LI: 3. Letteratura Iranica 4. LAM: 4. Letterature dell'Asia Minore 5. LSPP: 5. Letterature Siro-Palestinesi Preellenistiche 6. LG: 6. Letteratura Giudaica
TynB	*"Tyndale Bulletin"*
TyV	*"Teología y Vida [online]"*
UnFr	*"Unitas Fratrum"*
Unitas	*"Unitas. Revue Internationale"*
URM	*"Ultimate Reality and Meaning"*
US	*"Una Sancta"*
UVK	*"Una Voce Korrespondenz"*
VBW	*"Vorträge der Bibliothek Warburg"*
VC	*"Verbum Caro. Revue Théologique et Ecclésiastique oecuménique"*
VetChr	*"Vetera Christianorum"*
VF	*"Verkündigung und Forschung"*
VH	*"Vivens Homo. Rivista Teologica Fiorentina"*
VieI	*"Vie Intellectuelle"*
VigChr	*"Vigiliae Christianae"*
VitaCon	*"Vita Consacrata. Rivista di Studi e Informazione per Istituti Religiosi e Secolari"*
VM	*"Vita Monastica"*
VP	*"Vita e Pensiero. Rassegna Italiana di Cultura"*
VP	*"Vita Pastorale"*
VS	*"[La] Vie Spirituelle"*
VS.S	*"[La] Vie Spirituelle Supplément"*
VSVD	*"Verbum SDV / Societatis Divini Verbi"*
VT	*"Vetus Testamentum"*

VWPh	*"Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie"*
VyV	*"Verdad y Vida. Revista de las Ciencias del Espíritu"*
WaW	*"Word and World"*
WO	*"[Die] Welt des Orients"*
WSp	*"Word and Spirit"*
WThJ	*"Westminster Theological Journal"*
WuA[M]	*"Wort und Antwort. Zeitschrift für Fragen des Glaubens"*
WuD	*"Wort und Dienst. Jahrbuch der Theologischen Schule Bethel"*
WuW	*"Wort und Wahrheit"*
WZ[H]	*"Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg"*
WZ[L]	*"Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig"*
WZKM	*"Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes"*
WzM	*"Wege zum Menschen"*
ZA	*"Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie"*
ZAM	*"Zeitschrift für Aszese und Mystik"*
ZÄS	*"Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde"*
ZAW	*"Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft"*
ZDPV	*"Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins"*
ZDT	*"Zeitschrift für dialektische Theologie"*
ZEE	*"Zeitschrift für evangelische Ethik"*
ZEvKR	*"Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht"*
ZGDP	*"Zeitschrift für Gottesdienst und Predigt"*
ZID	*"Zeitschrifteninhaltsdienst Theologie"*
Zion	*"Zion. A Quarterly for Research in Jewish History"*
ZKG	*"Zeitschrift für Kirchengeschichte"*
ZKTh	*"Zeitschrift für katholische Theologie"*
ZNT	*"Zeitschrift für Neues Testament"*
ZPE	*"Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik"*
ZPPK	*"Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik"*
ZRGG	*"Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte"*
ZSF	*"Zeitschrift für Sozialforschung"*
ZVSF	*"Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiet der IG. Sprache"*
ZW	*"Zeitwende. Die neue Furche"*

Altre abbreviazioni di uso corrente

AA.VV. = Autori vari; a.C. = avanti Cristo; AT = Antico Testamento, Primo Testamento; c. / cc. = capitolo/i; cf = *confer*, confronta, si veda...; col. / coll. = colonna, colonne; cur. / curr. = curatore, curatori; d.C. = dopo Cristo; ebr. = ebraico; ed. = editore/i (a cura di); gr. = greco; ID. / IID. = *Idem* / *Iidem* (stesso/i autore/i); LXX = Septuaginta, Settanta; ms. / mss. = manoscritto/i; n. / nn. = nota/e; NT = Nuovo Testamento; orig. = originale; p. / pp. = pagina/e; par. / parr. = parallelo/i; rist. = ristampa; s/ss [in citazione] = (versetto/i) seguente/i; s.d. = senza data; sec. / secc. = secolo/i; Tg = Targum; TM = Testo Massoretico; v. / vv. = versetto, versetti; Vg = Vulgata; vol. / voll. = volume/i.

Traslitterazione dell'ebraico[1]

Consonanti

א = ʾ	ז = *z*	מ = *m*	ק = *q*
ב/בּ = *v* / *b*	ח = *ḥ*	נ = *n*	ר = *r*
ג/גּ = *g*	ט = *ṭ*	ס = *s*	שׂ = *ś*
ד/דּ = *d*	י = *j* (opp. *y*)	ע = ʿ	שׁ = *š* (opp. *sh*)
ה = *h*	כ/כּ = *k*	פ/פּ = *f* / *p*	ת/תּ = *t*
ו = *w*	ל = *l*	צ = *ṣ*	

Vocali

◌ָה = *â*	◌ֵי = *ê*	◌ִי = *î*	◌ֹ = *ô*	◌ֻ = *û*
◌ָ = *ā*	◌ֵ = *ê*	◌ִ = *i*, *ī*	◌ֹ = *ō*	◌ֻ = *u*, *ū*
◌ַ = *a*	◌ֵ = *ē*		◌ָ = *o*	
◌ָ = *ă*	◌ֶ = *e*		◌ָ = *ŏ*	◌ְ = *ᵉ*
	◌ֶ = *ĕ*			

NB. 1. Per le consonanti *b*, *g*, *d*, *k*, *p*, *t* distinguiamo tra il suono esplosivo (con *dageš*) e il suono fricativo soltanto nel caso di *b* (= *v*) e di *p* (= *f*).

2. Segnaliamo una duplice grafia in uso per le consonanti *j* (= *y*) e *š* (= *sh*, pronunciata all'inglese).

3. Le consonanti munite di *dageš* forte sono traslitterate come doppie.

4. La ʾ, la *w*, la *h* e la *j* finali non sono trascritte quando sono *matres lectionis*. La *h* finale è trascritta quando ha valore consonantico.

5. Non distinguiamo tra *ṣere* e *sᵉgol* nel caso di *scriptio plena*. Si trascrive lo *šᵉwa* quando è pronunciato (*šᵉwa* mobile); non si trascrive quando è quiescente. Il *patah furtivum* è reso semplicemente con *a*.

[1] Cf G. DEIANA - A. SPREAFICO, *Guida allo studio dell'ebraico biblico*, Libreria Sacre Scritture, Roma 1990, 5-13; H.-P. STÄHLI, *Grammatica ebraica* (ed. ital. a cura di B. CHIESA), vol. I, Paideia, Brescia 1986, 9-22; L. PEPI - F. SERAFINI, *Corso di ebraico biblico*, San Paolo, Cinisello B. (MI), 2006, 3-12. Alcuni termini più frequenti (Tôrâ, Qumrân, Targûm...) si troveranno trascritti anche diversamente, secondo la grafia in uso.

Traslitterazione del greco[2]

α = *a*	η = *ē*	ν = *n*	τ = *t*
β = *b*	θ = *th*	ξ = *x*	υ = *y*
γ = *g*	ι = *i*	ο = *o*	φ = *ph*
δ = *d*	κ = *k*	π = *p*	χ = *ch*
ε = *e*	λ = *l*	ρ = *r* (ῥ = *rh*)	ψ = *ps*
ζ = *z*	μ = *m*	σ, ς = *s*	ω = *ō*

Lo spirito aspro (῾) è reso con *h-*: *ὁ*, *οἱ* = *ho*, *hoi*.
Lo spirito dolce (᾽) viene omesso.

I dittonghi sono rappresentati come segue:

αι = *ai*	αυ = *au*	ᾳ = *āi*	ηυ = *ēu*
ει = *ei*	ευ = *eu*	ῃ = *ēi*	ωυ = *ōu*
οι = *oi*	ου = *ou*	ῳ = *ōi*	

L'accento, che può essere acuto, grave o circonflesso, rimane come e dove è in greco, anche sui dittonghi (è segnato sul secondo elemento, ma si pronuncia sul primo):

αί = *aí*	εί = *eí*	οί = *oí*	
αῖ = *aî*	εῖ = *eî*	οῖ = *oî*,	ecc.

Però: ᾷ = *âi*, ῇ = *êi*, ῷ = *ôi*.

Se una vocale tonica reca l'accento circonflesso, ciò significa pure che tale vocale è lunga: ῆ = *ê*; ma ή = *ḗ*.

La consonante γ davanti a una gutturale (κ, γ, χ) si pronuncia come nasale (n).

Avvertenza. Per la traslitterazione, in particolare dell'ebraico, si è lasciato ai singoli autori libertà di seguire altre consuetudini, eventualmente semplificando rispetto alle norme sopra indicate.

[2] Cf NDTB, p. XIX.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

Questa bibliografia generale riporta solo le opere fondamentali.
Gli studi particolari saranno segnalati all'inizio di ogni capitolo.

1. Studi generali sulla *Tôrâ*-Pentateuco

Achenbach Reinhard, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003.

Albertz Rainer, *A history of Israelite Religion in the Old Testament period. Volume I: From the beginnings to the end of the monarchy*, Translated by John Stephen Bowden (OTL), Westminster John Knox Press, Louisville KY 1994.

Amit Yairah, *Reading Biblical narratives. Literary criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis MN 2001.

Auld A. Graeme, *Joshua, Moses and the land. Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a generation since 1938*, T. & T. Clark, Edinburgh 1980.

Barc Bernard, *Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique* (HTB 5), Éditions du Zèbre, Lausanne 2000.

Blenkinsopp Joseph, *The Pentateuch. An introduction to the first five books of the Bible* (AncB.RL), Yale University Press, New Haven CT - London 1992 [tr.: *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Traduzione di Simone Venturini, Edizione italiana a cura di Antonio Nepi (BiBi 21), Editrice Queriniana, Brescia 1996].

Blum Erhard, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984.

–, *Studien zu Komposition des Pentateuchs* (BZAW 189), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1990.

Boorer Suzanne, *The promise of the land as oath; A key to the formation of the Pentateuch* (BZAW 205), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1992.

Britt Brian M., *Rewriting Moses. The narrative eclipse of the text* (JSOT.S 402), T. & T. Clark International, London - New York NY 2004.

Carr David MacLain, *Writing on the tablet of the heart. Origins of scripture and literature*, University Press, Oxford 2005.

Coote Robert B. - Ord David Robert, *The Bible's first history; From Eden to the court of David with the Yahwist*, Fortress Press, Philadelphia PA 1989.

Damrosch David, *The narrative covenant. Transformations of genre in the growth of Biblical literature*, Harper and Row Publishers, San Francisco CA 1987.

Fitzpatrick Mckinley Anne, *The transformation of Torah from scribal advice to law* (JSOT.S 287), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.

Gall August Georg Freiherr von, *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner. Erster Teil: Prolegomena und Genesis*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1914.

–, *Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner. Fünfter Teil: Deuteronomium nebst Nachträgen und Verbesserungen*, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1918.

García López Félix, *El Pentateuco* (IEB 3a), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003 [tr.: *Il Pentateuco*, Traduzione italiana di Paola Florioli, Edizione italiana a cura di Antonio Zani (ISB 3/1), Paideia Editrice, Brescia 2004].

GERTZ Jan Christian (cur.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Walter de Gruyter, Berlin - New York 2002.
GMIRKIN Russell E., *Berossus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic histories and the date of Pentateuch* (LHBOTS 433 / CIS 15), T. & T. Clark International, London - New York NY 2006.
HENDEL Ronald Stephen, *The epic of the patriarch. The Jacob cycle and the narrative traditions of Canaan and Israel* (HSM 42), Scholars Press, Atlanta GA 1987.
HJELM Ingrid, *Jerusalem's rise to sovereignty: Zion and Gerizim in competition* (JSOT.S 404 / CIS 14), T. & T. Clark International, London - New York NY 2004.
HOLZINGER Heinrich, *Einleitung in den Hexateuch: mit Tabellen über die Quellenscheidung*, J. C. B. Mohr, Freiburg i. Br. 1893.
KUENEN Abraham, *An historico-critical inquiry into the origin and composition of the Hexateuch (Pentateuch and book of Joshua)*, MacMillan, London 1886.
LEMAIRE André, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël* (OBO 39), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1981 [tr.: *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico* (StBi 57), Paideia Editrice, Brescia 1981].
MULLEN E. Theodore, Jr., *Ethnic myths and Pentateuchal foundations. A new approach to the formation of the Pentateuch* (SBL.SemSt 35), Scholars Press, Atlanta GA 1997.
NIHAN Christophe, *From Priestly Torah to Pentateuch. A study in the composition of the Book of Leviticus* (FAT2 25), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2007.
PURY Albert de (cur.), *Le Pentateuque en question; Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), Éditions Labor et Fides, Genève 1989, ²1991.
RAD Gerhard von, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 4/26), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1938 = in ID., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Band I (ThB 8), Christian Kaiser Verlag, München 1958, ⁴1971, 9-86.
RENDTORFF Rolf, *Das Werden des Alten Testaments* (BSt 26), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1965 [tr.: *La formazione dell'Antico Testamento*, Traduzione di Sergio ROSTAGNO - B. BELLION (Piccola Collana Moderna. Serie Biblica 16), Claudiana Editrice, Torino 1968].
ROFÉ Alexander, *La composizione del Pentateuco; Un'introduzione*, Traduzione dall'ebraico di Maria Patrizia SCIUMBATA (StBi[Deh] 35), EDB, Bologna 1999.
–, *Introduzione alla letteratura della Bibbia ebraica. 1. Pentateuco e libri storici*, Traduzione italiana di Gaia LEMBI - Maria Patrizia SCIUMBATA (ISB.S 48), Paideia Editrice, Brescia 2011.
ROGERSON John William (cur.), *The Pentateuch. A Sheffield reader* (The Biblical Seminar 39), Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
SCHNIEDEWIND William M., *How the Bible became a book. The textualization of Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge - London 2004.
SKA Jean Louis, *Cose nuove e cose antiche (Mt 13,52)* (LPB 22), EDB, Bologna 2004.
–, *Introduzione alla lettura del Pentateuco; Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (CBi), Edizioni Dehoniane, Roma ²1998 = (Collana Biblica), EDB, Bologna 2000.
–, *La Parola di Dio nei racconti degli uomini* (OrBi), Cittadella Editrice, Assisi 2001.
–, *"Our fathers have told us". Introduction to the analysis of Hebrew narratives* (SubBi 13), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1990, ²2000.
–, *Una goccia d'inchiostro. Finestre sul panorama biblico* (Collana Biblica), EDB, Bologna 2008.
SMEND Rudolf, *La formazione dell'Antico Testamento* (Letture Bibliche 8), Paideia Editrice, Brescia 1993.
TERINO Alfredo, *L'origine del Pentateuco* (Prospettive Evangeliche), UCEB, Fondi LT 1986.

WHYBRAY Roger Norman, *The making of the Pentateuch. A methodological study* (JSOT.S 53), University Press, Sheffield 1987.

1.1. Il problema del Pentateuco e l'ipotesi documentaria

ASTRUC Jean, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Fricx, Bruxelles [Paris] 1753.
ASURMENDI RUIZ Jesús María et alii, *Historia, narrativa, apocalíptica*, Edición preparada por José Manuel SÁNCHEZ CARO (IEB 3b), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000 [tr.: *Storia, narrativa, apocalittica*, a cura di José Manuel SÁNCHEZ CARO, Traduzione di Paola FLORIOLI, Edizione italiana a cura di Antonio ZANI (ISB 3.2), Paideia Editrice, Brescia 2003].
BERGE Kåre, *Die Zeit des Jahwisten; Ein Beitrag zur Datierung jahwistischer Vätertexte* (BZAW 186), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1990.
BERTHOLDT Leonhard, *Historisch kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments. Theil 3: Welcher die Einleitung in die historischen Schriften enthält*, Palm, Erlangen 1813.
BLEEK Friedrich, *De libri Geneseos origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium*, Georgius, Bonn 1836.
BLOOM Harold Irving, *The book of J*, Translated from the Hebrew and edited by David W. ROSENBERG, Weidenfeld - Faber and Faber, London 1990 [tr.: *Il libro di J*, Traduzione dall'ebraico di David W. ROSENBERG, Traduzione italiana di Francesco SABA SARDI, Leonardo, Milano 1992].
BLUM Erhard, *Studien zu Komposition des Pentateuchs* (BZAW 189), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1990.
BOHLEN Peter von, *Die Genesis historisch-kritisch erläutert*, Bornträger, Königsberg 1835.
BREKELMANS Christianus Henricus Wilhelmus - LUST Johan (curr.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress, Leuven 1989* (BEThL 94), Univ. - Peeters, Leuven 1990.
CAMPBELL Anthony Francis, *Of prophets and kings. A Late Ninth Century document (1 Samuel 1 – 2 Kings 10)* (CBQ.MS 17), Catholic Biblical Association of America, Washington DC 1986.
CAMPBELL Anthony Francis - O'BRIEN Mark A., *Rethinking the Pentateuch. Prolegomena to the theology of Ancient Israel*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 2005.
–, *Sources of the Pentateuch; Texts, introductions, annotations*, Fortress Press, Minneapolis MN 1992.
–, *Unfolding the Deuteronomistic history. Origins, upgrades, present text*, Fortress Press, Minneapolis MN 2000.
CARR David MacLain, *Reading the fractures of Genesis; Historical and literary approaches*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 1996.
CASSUTO Umberto Moshe David, *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch: eight lectures Jerusalem*, Translated from the Hebrew by Israel ABRAHAMS (Publications of the Perry Foundation in the Hebrew University of Jerusalem), The Magnes Press - Perry Foundation, Jerusalem 1961 = *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch: eight lectures*, With an introduction by Joshua A. BERMAN, Translated from the Hebrew by Israel ABRAHAMS, Shalem Press, Jerusalem 2006.
CLINES David John Alfred, *The theme of the Pentateuch* (JSOT.S 10), Univ., Sheffield 1978, ²1997.
COATS George Wesley, *Moses: heroic man, man of God*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1988.
–, *The Moses tradition*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.

COLENSO John William, *The Pentateuch and Book of Joshua critically examined*, Part I-V, Longman, London 1862-1865.
COOTE Robert B. - ORD David Robert, *The Bible's first history; From Eden to the court of David with the Yahwist*, Fortress Press, Philadelphia PA 1989.
CORTESE Enzo, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'antico Israele* (BnS 2), EDB, Bologna 1985; 2ª edizione: CORTESE Enzo, *Le tradizioni storiche di Israele. Da Mosè a Esdra* (BnS 2), EDB, Bologna 2001.
–, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (OBO 94), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990.
–, *La terra di Canaan nella storia sacerdotale del Pentateuco* (RivBib.S 5), Paideia Editrice, Brescia 1972.
COX Howard H., *The Pentateuch: history or story?*, University Press of America, Lanham MD - London 2005.
DE WETTE Wilhelm Martin Leberecht, *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. Band 2: Kritik der Israelischen Geschichte. Theil 1: Kritik der Mosaischen Geschichte*, Schimmelpfennig, Halle 1807.
–, *Dissertatio critica-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Univ., Jenae 1805.
–, *Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, Dritte, verbesserte Auflage, Reimer, Berlin ³1829.
DIETRICH Walter, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1972.
DIETRICH Werner, *Die Josepherzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989.
DOUGLAS Mary, *Jacob's tears. The Priestly work of reconciliation*, Oxford University Press, Oxford - New York NY 2004.
EIßFELDT Otto, *Hexateuchsynopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1922.
EMERTON John Adney (cur.), *Studies in the historical books of the Old Testament* (VT.S 30), E. J. Brill, Leiden 1979.
– (cur.), *Studies in the Pentateuch* (VT.S 41), E. J. Brill, Leiden 1990.
EWALD Heinrich Georg August von, *Die Komposition der Genesis*, Lucius, Braunschweig 1823.
EXUM Jo Cheryl (cur.), *The historical books* (The Biblical Seminar 40), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
EYNIKEL Erik, *The reform of king Josiah and the composition of the Deuteronomistic history* (OTS 33), E. J. Brill, Leiden 1996.
FORESTI Fabrizio, *La formazione della legge deuteronomica nel contesto della storia redazionale dell'opera deuteronomistica*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1987.
FREEDMAN David Noel, with Jeffrey C. GEOGHEGAN - Michael Mathias HOMAN, *The nine commandments. Uncovering a hidden pattern of crime and punishment in the Hebrew Bible*, Edited by Astrid BILLES BECK, Doubleday and Co., New York NY - London 2000.
FRIEDMAN Richard Elliott, *The Exile and Biblical narrative. The formation of the Deuteronomistic and Priestly works* (HSM 22), Scholars Press, Chico CA 1981.
–, *Who wrote the Bible?*, Summit Books, New York NY 1987 [tr.: *Chi ha scritto la Bibbia?* (Superuniversale), Bollati Boringhieri Editore, Torino 1991].
FUSS Werner, *Die deuteronomische Pentateuchredaktion in Ex 3-17* (BZAW 126), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1972.

GALBIATI Rodolfo Enrico, *La struttura letteraria dell'Esodo. Contributo allo studio dei criteri stilistici dell'A.T. e della composizione del Pentateuco* (ScrinTheol 3), Edizioni Paoline, Alba CN 1956.
GALVAGNO Germano, *Sulle vestigia di Giacobbe. Le riletture sacerdotali e post-sacerdotali dell'itinerario del patriarca* (AnBib 178), Gregorian and Biblical Press, Roma 2009.
GARRETT Duane A., *Rethinking Genesis; The sources and authorship of the first book of the Pentateuch*, Baker Book House, Grand Rapids MI 1991.
GEOGHEGAN Jeffrey C., *The time, place, and purpose of the Deuteronomistic history. The evidence of "until this day"* (BJSt 347), Brown Judaic Studies, Providence RI 2006.
GORMAN Frank H., Jr., *The ideology of ritual space, time, and status in the Priestly theology* (JSOT.S 91), JSOT Press, Sheffield 1990.
GRAF Karl Heinrich, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, 1866.
GROSS Walter (cur.), *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"* (BBB 98), Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 1995.
GRÜNWALDT Klaus, *Exil und Identität; Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift* (AM.T / BBB 85), Verlag Anton Hain, Frankfurt a. M. 1992.
HA John, *Genesis 15: a theological compendium of Pentateuchal history* (BZAW 181), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1989.
HARAN Menahem, *Temples and temple-service in Ancient Israel. An inquiry into Biblical cult phenomena and the historical setting of the Priestly school*, Clarendon Press, Oxford 1978; 2ª edizione: *Temples and temple-service in Ancient Israel. An inquiry into Biblical cult phenomena and the historical setting of the Priestly school*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1985 (ristampa: 1995).
HARTMANN Anton Theodor, *Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mose's nebst einer beurtheilenden Einleitung und einer genauen Charakteristik der hebräischen Sagen und Mythen*, Oeberg, Rostock - Güstrow 1831.
HAUDEBERT Pierre (cur.), *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (LeDiv 151), Les Éditions du Cerf, Paris 1992.
HOBBES Thomas, *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and civill*, Printed for Andrew Ckooke [sic!], London 1651 [tr.: HOBBES Thomas, *Leviatano*, Testo inglese del 1651 a fronte, Testo latino del 1668 in nota, a cura di Raffaella SANTI (Il Pensiero Occidentale), Bompiani, Milano 2001].
HUPFELD Hermann, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung; Von neuem untersucht*, Wiegandt und Grieben, Berlin 1853.
HURVITZ Avi, *A linguistic study of the relationship between the priestly source and the book of Ezekiel. A new approach to an old problem* (CRB 20), J. Gabalda et Cie Éditeurs, Paris 1982.
ILGEN Karl David, *Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beytrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik. Theil 1.: Die Urkunden des ersten Buchs von Moses in ihrer Urgestalt: zum bessern Verständnis und richtigern Gebrauch derselben*, Hemmerde und Schwetschke, Halle 1798.
ISHIDA Tomoo, *History and historical writing in Ancient Israel. Studies in Biblical historiography* (SHCANE 16), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1999.
JANSSEN Enno, *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums* (FRLANT 69), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956.
JENKS Alan Wilkin, *The Elohist and North Israelite Traditions* (SBL.MS 22), Scholars Press, Missoula MT 1977.
JENSON Philip Peter, *Graded holiness; A key to the Priestly conception of the world* (JSOT.S 106), Sheffield Academic Press, Sheffield 1992.
JOOSTEN Jan, *People and land in the Holiness Code. An exegetical study of the ideational framework of the law in Leviticus 17-26* (VT.S 67), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1996.

KARLSTADT Andreas Bodenstein, *De canonicis Scripturis libellus*, Viridimontanus, Wittenberg 1520.
KEGEL Martin, *Los von Wellhausen! Ein Beitrag zur Neuorientierung in der alttestamentlichen Wissenschaft*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1923.
KELLE Karl Gottfried, *Vorurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schriften als Prüfung der de Wette'schen Kritik mosaischer Geschichten*, 3 voll., Craz und Gerlach, Freyberg 1811-1812.
KELLERMAN Diether, *Die Priesterschrift von Numeri 1,1 bis 10,10: literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht* (BZAW 120), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1970.
KESSLER Rainer, *Die Querverweise im Pentateuch; Überlieferungsgeschichtliches Untersuchung des expliziten Querverbindungen innerhalb des vorpriesterlichen Pentateuchs*, Diss., Heidelberg 1972.
KIKAWADA Isaac M. - QUINN Arthur, *Before Abraham was. A provocative challenge to the documentary hypothesis*, Abingdon Press, Nashville TN 1985.
KLOSTERMANN August, *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*, Deichert (Böhme), Leipzig 1893 = Deichert (Böhme), Leipzig 1907.
KNOBEL August Wilhelm Karl, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua; Nebst einer Kritik des Pentateuch und Josua* (KEHAT 13), Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1861.
KNOHL Israel, *The sanctuary of silence. The Priestly Torah and the holiness school*, Fortress Press, Minneapolis MN 1995.
KNOPPERS Gary N. - MCCONVILLE J. Gordon (curr.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent studies on the Deuteronomistic history* (SBTS 8), Eisenbrauns, Winona Lake IN 2000.
KÖPPEL Urs, *Das deuteronomistische Geschichtswerk und seine Quellen. Die Absicht der deuteronomistischen Geschichtsdarstellung aufgrund des Vergleichs zwischen Num 21,21-35 und Dtn 2,26–3,3* (EHS.T 122), Peter Lang Verlag, Bern - Frankfurt a. M. - New York NY 1979.
KOHATA Fujiko, *Jahwist and Priesterschrift in Exodus 3-14* (BZAW 166), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1986.
KRAPF Thomas M., *Die Presterschrift und die vorexilische Zeit* (OBO 119), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1992.
LE CLERC Jean, *Défense des Sentimens de quelques théologiens de Hollande. Sur L'histoire critique du Vieux Testament. Contre la reponse du prieur de Bolleville*, Henri Desbordes, Amsterdam 1686.
–, *Genesis sive Mosis prophetae liber primus / ex translatione Joannis Clerici; cum ejusdem paraphrasi perpetua, commentario philologico, dissertationibus criticis quinque et tabulis chronologicis*, Abrahamum Wolfgangum et Janssonio-Waesbergios, Amsterdam 1693.
–, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire: où, en remarquant les fautes de cet auteur, on donne divers principes utiles pour l'intelligence de l'Écriture Sainte*, Henri Desbordes, Amsterdam 1685.
LEVIN Christoph, *Der Jahwist* (FRLANT 157), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1993.
LOHFINK Norbert, *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988 [tr.: *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly narrative and Deuteronomy*, Translated by Linda M. MALONEY, Fortress Press, Minneapolis MN 1994].
–, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Band I (SBAB AT 8), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1990.
–, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Band II (SBAB AT 12), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991.
–, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Band III (SBAB AT 20), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1995.
–, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Band IV (SBAB AT 31), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000.

–, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Band V (SBAB AT 38), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005.
MANN Thomas William, *The Book of the Torah: the narrative integrity of the Pentateuch*, Knox, Atlanta GA 1988.
MCEVENUE Seán E., *The narrative style of the Priestly writer* (AnBib 50), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1971.
MCKENZIE Steven L., *The trouble with Kings; The composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VT.S 42), E. J. Brill, Leiden 1991.
MONTET Ferdinand, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. Étude critique et exégétique sous forme d'introduction et de commentaire du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres de Pentateuque et Josué*, Librairie Fischbacher, Paris 1891.
MOWINCKEL Sigmund, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage*, Universitetsforlaget, Trondheim-Oslo 1964.
–, *Tetrateuch, Pentateuch, Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken* (BZAW 90), Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1964.
MULLEN E. Theodore, Jr., *Ethnic myths and Pentateuchal foundations. A new approach to the formation of the Pentateuch* (SBL.SemSt 35), Scholars Press, Atlanta GA 1997.
NA'AMAN Nadav, *The past that shapes the present. The creation of Biblical historiography in the Late First Temple period and after the downfall* (Yerî'ôt), Hammaqor, Jerusalem 2002.
NELSON Richard Donald, *The double redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT.S 18), Sheffield Academic Press, Sheffield 1981.
NICHOLSON Ernest W., *Preaching to the exiles. A study of the prose tradition in the book of Jeremiah*, Basil Blackwell, Oxford 1970.
NIELSEN Flemming A. J., *The tragedy in history. Herodotus and the Deuteronomistic history* (JSOT.S 251 / CIS 4), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
NIHAN Christophe, *From Priestly Torah to Pentateuch. A study in the composition of the Book of Leviticus* (FAT2 25), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2007.
NOTH Martin, *Die Gesetze im Pentateuch; Ihre Voraussetzungen und ihr Sinn*, Max Niemeyer Verlag, Halle an der Saale 1940 = in ID., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Band I (ThB 6), Christian Kaiser Verlag, München 1957, ²1960, 9-141.
–, *The Deuteronomistic history* (JSOT.S 15), JSOT Press, Sheffield 1981.
–, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1948, ³1966 [tr.: *A history of Pentateuchal traditions*, translated with an introduction by Bernhard Word ANDERSON, Prentice-Hall Press, Englewood Cliffs NJ 1971].
–, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse 18,2), Max Niemeyer Verlag, Halle an der Saale 1943; 1ª-3ª edizione: NOTH Martin, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, 3. unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1943, ³1967.
O'BRIEN Mark A., *The Deuteronomistic history hypothesis: a reassessment* (OBO 92), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1989.
OTTOSSON Magnus, *Josuaboken: en programskrift för davidisk restauration* (AUU 1), Almqvist and Wiksell International, Stockholm 1991.
PECKHAM Brian, *History and prophecy. The development of late Judaean literary traditions* (AncB.RL), Doubleday and Co., Garden City NY 1993.
–, *The composition of the Deuteronomistic history* (HSM 35), Scholars Press, Atlanta GA 1985.
PERSON Raymond F., Jr., *Second Zechariah and the Deuteronomic School* (JSOT.S 167), Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.
POLZIN Robert M., *David and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic History. Part three: 2 Samuel* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993.

–, *Moses and the Deuteronomist; A literary study of the Deuteronomic history - Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges*, Seabury Press, New York NY 1980; 2ª edizione: *Moses and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic history. Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993.
–, *Samuel and the Deuteronomist; A literary study of the Deuteronomic history - Part Two: 1 Samuel*, Harper and Row Publishers, San Francisco CA 1989; 2ª edizione: *Samuel and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic History. Part two: 1 Samuel* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993.
Procksch Otto, *Das nordhebräische Sagenbuch: Die Elohimquelle*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1906.
Pury Albert de - Römer Thomas C. - Macchi Jean Daniel (curr.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (MoBi 34), Éditions Labor et Fides, Genève 1996 [tr. ingl.: *Israel constructs its history. Deuteronomistic historiography in recent research* (JSOT.S 306), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000].
Pury Albert de (cur.), *Le Pentateuque en question; Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), Éditions Labor et Fides, Genève 1989, ²1991.
Rad Gerhard von, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 4/26), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1938 = in Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Band I (ThB 8), Christian Kaiser Verlag, München 1958, ⁴1971, 9-86.
–, *Die Priesterschrift im Hexateuch; Literarisch untersucht und theologisch gewertet* (BWANT 4/13), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1934 = Rad Gerhard von, *Die Theologie der Priesterschrift*, in Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Band II, hrg. von Rudolf Smend (ThB 48), Christian Kaiser Verlag, München 1973, 165-188.
Renaud Bernard, *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34* (LeDiv 169), Les Éditions du Cerf, Paris 1998.
Rendtorff Rolf, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1976 [tr.: *The problem of the process of transmission in the Pentateuch*, Edited by John James Scullion (JSOT.S 89), Sheffield Academic Press, Sheffield 1990].
Reuss Eduard, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments*, Schwetschke und Sohn, Braunschweig 1881.
Richter Wolfgang, *Die Bearbeitung des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche* (BBB 21), Peter Hanstein Verlag, Bonn 1964.
Riehm Eduard Karl August, *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Ein Beitrag zur Einleitung in's alte Testament*, Perthes, Gotha 1854.
Römer Thomas C., *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990.
Römer Thomas C. - Schmid Konrad (curr.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BEThL 203), University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven - Dudley MA 2007.
Römer Thomas C. (cur.), *The future of the Deuteronomistic history* (BEThL 147), University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven 2000.
Rösel Hartmut N., *Von Josua bis Jojachin; Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (VT.S 75), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1999.
Rose Martin, *Deuteronomist und Jahwist; Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), Theologischer Verlag, Zürich 1981.
Rudolph Wilhelm, *Der "Elohist" von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Verlag Alfred Töpelmann, Berlin 1938.

Schart Aaron, *Mose und Israel im Konflikt. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen* (OBO 98), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990.
Schmid Hans Heinrich, *Der sogenannte Jahwist; Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Theologischer Verlag, Zürich 1976.
Schmidt Ludwig, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1993.
Schmitt Hans Christoph, *Die nichtpriesterliche Josephgeschichte; Ein Beitrag zur neuesten Pentateuchkritik* (BZAW 134), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1980.
Schüngel Straumann Helen, *Ruah bewegt die Welt, Gottes schöpferische Lebenskraft in der Krisenzeit des Exils* (SBS 151), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1992.
Schulte Hannelis, *"...bis auf diesen Tag". Der Text des Jahwisten, des ältesten Geschichtsschreibers der Bibel*, Herbert Reich Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergstedt 1967.
Seebaß Horst, *Geschichtliche Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 1978.
Seidel Bodo, *Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der späten Aufklärung* (BZAW 213), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1993.
Simon Richard, *Histoire critique du Vieux Testament*, Reinier Leers, Rotterdam 1685.
–, *Réponse au livre intitulé Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament*, Reinier Leers, Rotterdam 1686.
Smend Rudolf, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Neubearbeitete und erweiterte Auflage (ThW 1), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1978, ⁵2000 [tr.: *La formazione dell'Antico Testamento* (Letture Bibliche 8), Paideia Editrice, Brescia 1993].
Stähelin Johann Jakob, *Kritische Untersuchung über die Genesis*, J.G. Neukirch, Basel 1830.
Steck Odil Hannes, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift* (FRLANT 115), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975, ²1981.
Streibert Christian, *Schöpfung bei Deuterojesaja und in der Priesterschrift; Eine vergleichende Untersuchung zu Inhalt und Funktion schöpfungstheologischer Aussagen in exilisch-nachexilischer Zeit* (BEATAJ 8), Peter Lang Verlag, Bern - Frankfurt a. M. 1993.
Struppe Ursula, *Die Herrlichkeit Jahwes in der Priesterschrift. Eine semantische Studie su kebôd yhwh* (ÖBS 9), Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1988.
Tengström Sven, *Die Hexateucherzählung; Eine literaturgeschichtliche Studie* (CB.OT 7), C.W.K. Gleerup, Lund 1976.
–, *Die Toledot-Formel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (CB.OT 17), C.W.K. Gleerup, Lund 1982.
Thompson Thomas L., *The origin tradition of Ancient Israel. I. The literary formation of Genesis and Exodus 1-23* (JSNT.S 55), Sheffield Academic Press, Sheffield 1987.
Van Dale Antoine, *Dissertationes de origine ac progressu idololatriæ et superstitionum: de vera ac falsa prophetia; uti et de divinationibus idololatricis Judæorum*, Apud Henricum et Viduam Theodori Boom, Amsterdam 1696.
Van Seters John, *A law book for the diaspora. Revision in the study of the Covenant Code*, Oxford University Press, London 2003.
–, *Der Jahwist als Historiker*, herausgegeben von Hans Heinrich Schmid (ThSt 134), Theologischer Verlag, Zürich 1987.
–, *In search of history. Historiography in the Ancient world and the origins of Biblical history*, Yale University Press, New Haven CT 1983; 2ª edizione: *In search of history. Historiography in the Ancient world and the origins of Biblical history*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1983 (ristampa: 1997).
–, *Prologue to history; The Yahwist as historian in Genesis*, Theologischer Verlag - W. Knox, Zürich - Louisville KY 1992.

–, *The life of Moses; The Yahwist as historian in Exodus-Numbers*, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1994.
VEIJOLA Timo, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischem Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (AASF.B 198), Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1977.
–, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF.B 193), Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1975.
VERVENNE Marc - LUST Johan (curr.), *Deuteronomy and Deuteronomic literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans* (BEThL 133), University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven 1997.
VESCO Jean Luc (cur.), *L'Ancien Testament. Cent ans d'exégèse à l'École Biblique* (CRB 28), J. Gabalda et Cie Éditeurs, Paris 1990 [tr.: VESCO Jean Luc (a cura di), *Cent'anni di esegesi; I. L'Antico Testamento. L'École Biblique di Gerusalemme* (RivBib.S 25), EDB, Bologna 1992].
VOGT Peter T., *Deuteronomic theology and the significance of Torah. A reappraisal*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 2006.
VOLZ Paul - RUDOLPH Wilhelm, *Der Elohist als Erzähler; Ein Irrweg der Pentateuchkritik? An der Genesis erläutert* (BZAW 63), Verlag Alfred Töpelmann, Giessen 1933.
VORLÄNDER Hermann, *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes* (EHS.T 109), Peter Lang Verlag, Bern - Frankfurt a. M. - New York NY 1978.
WEIDMANN Helmut, *Die Patriarchen und ihre Religion im Licht der Forschung seit Julius Wellhausen* (FRLANT 94), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1968.
WEIMAR Peter - ZENGER Erich, *Exodus; Geschichten und Geschichte der Befreiung Israels* (SBS 75), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1975.
WEIMAR Peter, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (FzB 9), Echter Verlag, Würzburg 1973.
–, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuchs* (BZAW 146), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1977.
WEINFELD Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Clarendon Press, Oxford 1972; 2ª edizione: Eisenbrauns, Winona Lake IN 1992.
WELLHAUSEN Julius, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Reimer, Berlin 1878, ³1899.
–, *Grundrisse zum Alten Testament*, herausgegeben von Rudolf SMEND (ThB AT 27), Christian Kaiser Verlag, München 1965.
–, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlin 1883, ⁶1927 [tr.: *Prolegomena to the history of Israel* (SPRTS), Scholars Press, Atlanta GA 1994].
WESTERMANN Claus, *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments; Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?* (ThB 87), Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994.
WHYBRAY Roger Norman, *The making of the Pentateuch. A methodological study* (JSOT.S 53), University Press, Sheffield 1987.
WITTER Henning Bernhard, *Jura Israelitarum in Palestinam terram Channaneam commentatione in Genesin perpetua demonstrata, ut Idiomatis authentici nativus sensus fideliter detegatur, Mosis Autoris primavea intentio sollicite definiatur, adeoque Corpus Doctrinae & Juris cum antiquissimum, tum consummatissimum tandem eruatur. Accedit in Paginarum Fronte Ipse Textus Hebraeus cum Versione Latina*, Schröder, Hildesia 1711.
WRAY BEAL Lissa M., *The Deuteronomist's prophet. Narrative control of approval and disapproval in the story of Jehu (2 Kings 9 and 10)* (LHBOTS 478), T. & T. Clark International, London - New York NY 2007.
WRIGHT Rick, *Linguistic evidence for the Pre-exilic date of the Yahwistic source*, T. & T. Clark, London - New York NY 2005.
WYNN-WILLIAMS Damian J., *The state of the Pentateuch. A comparison of the approaches of M. Noth and E. Blum* (BZAW 249), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1997.
ZAMAN L., *R. Rendtorff en zijn Das überlieferungsgeschichtlische Problem des Pentateuch. Schets van een Maccabeër binnen de hedendaage Pentateuchesegese*, dir. Kent Harold RICHARDS, Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid, Brussel 1986.
ZENGER Erich, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983.

2. COMMENTARI AI LIBRI DELLA *TÔRÂ*-PENTATEUCO

2.1. Genesi (commentari)

AALDERS Gerhard Charles, *Het boek Genesis, opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard*, 3 voll. (KVHS), Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1933-1936 [tr. ingl.: *The book of Genesis*, 2 voll., Translated by William HEYNEN (BSC), Zondervan Publishing House, Grand Rapids MI 1981].
ANDREAS DE S.VICTORE, *Expositio super Heptateuchum. Opera I*, éd. par Charles LOHR - Rainer BERNDT (CChr.CM 53), Brepols, Turnhout 1986.
ARENHOEVEL Diego, *Ur-Geschichte; Genesis 1-11* (SKK AT 1), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1970, ⁴1985; ID., *Erinnerung an die Väter; Genesis 12-50* (SKK AT 2), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976, ²1987 [tr.: *Genesi: preistoria, memoria dei patriarchi e storia di Giuseppe*, Traduzione di Emilio FILIPPI (BiTt), Cittadella Editrice, Assisi 1987].
BERG Werner - BAUR Wolfgang, *Urgeschichte des Glaubens. Genesis* (BiAuPr 1), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1985, ²1987.
BIANCHI Enzo, *Adamo, dove sei? Commento esegetico-spirituale ai capitoli 1-11 del libro della Genesi*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 1990, ²1994.
BOECKER Hans Jochen, *1. Mose 25,12 – 37,1. Isaak und Jakob* (ZBK.AT 1,3), Theologischer Verlag, Zürich 1992.
–, *Die Josefsgeschichte (Genesis / 1. Mose 37-50) mit einem Anhang über die Geschichte der Tamar (38,1-30) und die Stammessprüche (49,1-28)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003.
BOHLEN Peter von, *Die Genesis historisch-kritisch erläutert*, Bornträger, Königsberg 1835.
BOICE James Montgomery, *Genesis, an expositional commentary. II (12,1–36,43)* (Ministry Resources Library), Zondervan Publishing Company, Grand Rapids MI 1985.
–, *Genesis, an expositional commentary. III (37-50)*, Zondervan Publishing Company, Grand Rapids MI 1987.
BRACHET Robert, *La Genèse*, Mame, Paris 1992.
BRÄUMER Hansjörg, *Das erste Buch Mose. Teil 1: Kapitel 1 - 11* (WStB.AT 1), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1983.
–, *Das erste Buch Mose. Teil 2: Kapitel 12 - 36* (WStB.AT 1), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1987.
–, *Das erste Buch Mose. Teil 3: Kapitel 37 - 50* (WStB.AT 1), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1990.
BRAYFORD Susan Ann, *Genesis* (SCS), E. J. Brill, Leiden - Boston 2007.
BRISCOE David Stuart, *Genesis* (CCS.OT 1), Word Books Publisher, Waco TX 1987.
BRUEGGEMANN Walter, *Genesis* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 1982 [tr.: *Genesi*, Edizione italiana a cura di Teresa FRANZOSI (Strumenti. Commentari 9), Claudiana Editrice, Torino 2002].
CASSUTO Umberto Moshe David, *A commentary on the Book of Genesis. I. From Adam to Noah, Gen 1,1–6,8a*, The Magnes Press, Jerusalem 1961.
–, *A commentary on the Book of Genesis. II: From Noah to Abraham, Gen 6,9–11,32. With an appendix: a fragment of Part III (Abraham and the Promised Land)*, The Magnes Press, Jerusalem 1964.

COATS George Wesley, *Genesis. With an introduction to narrative literature* (FOTL 1), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1983.
CUNDALL Arthur Ernest, *Genesis and Exodus* (Bible Study Commentary), Ark, London 1981.
DATTLER Frederico, *Génesis, texto e comentário* (Comentário Bíblico), Edições Paulinas, São Paulo 1984.
DELITZSCH Franz Julius, *Die Genesis ausgelegt. Einleitung und Commentar zur Genesis*, Dörffling und Franke, Leipzig 1852, ²1853; 3ª-4ª edizione: DELITZSCH Franz Julius, *Commentar über die Genesis*, mit Beiträgen von Heinrich Lebercht FLEISCHER - Johann Gottfried WETZSTEIN, Dörffling und Franke, Leipzig ³1860, ⁴1872; 5ª edizione: DELITZSCH Franz Julius, *Neuer Kommentar über die Genesis*, Dörffling und Franke, Leipzig ⁵1887 = *Neuer Kommentar über die Genesis*, Nachdruck der 5. Auflage von 1887, Brunnen Verlag, Giessen - Basel 1999 [tr. amer.: *The First Book of Moses (Genesis)*, Translated by James MARTIN, in Carl Friedrich KEIL - Franz Julius DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament*, Repr. from the English edition originally published by Clark 1866-91, Hendrickson Publisher, Peabody MA 2002, I, 19-266].
DÍEZ MACHO Alejandro (cur.), *Targum palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan ejusque hispanica versio*, ed. crítica (BPM 4/1), Madrid 1988.
FOX Everett, *In the beginning; A new English rendition of the Book of Genesis*, Schocken Books, New York NY 1983.
GIBSON John Clark Love, *Genesis II (ch. 12-50)* (The Daily Study Bible), St. Andrew - Westminster, Edinburgh - Philadelphia 1982.
GISPEN Willem Hendrik, *Genesis*, 3 voll. (COT 1,1-3), Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1974-1983.
GROSSFELD Bernard, *Targum Neofiti 1. An exegetical commentary to Genesis; including full rabbinic parallels*, Complete text edited by Lawrence H. SCHIFFMAN, Sepher-Hermon Press, New York NY 2000.
–, *The Targum Onqelos to Genesis* (The Aramaic Bible 6), T. & T. Clark - Glazier, Edinburgh - Wilmington 1988.
GUNKEL Hermann, *Genesis, übersetzt und erklärt* (HK.AT 1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1901, ⁹1977.
HAMILTON Victor P., *The Book of Genesis; Chapters 1-17* (NIC.OT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1990.
–, *The Book of Genesis; Chapters 18-50* (NIC.OT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1995.
HARTLEY John E., *Genesis* (NIBC.OT 1), Hendrickson Publisher, Peabody MA 2000.
ISABELLE DE LA SOURCE (Sr.), *La Genèse* (Lire la Bible avec les Pères), Éditions Paulines, Paris 1988.
JACOB Benno, *Das Buch Genesis*, Nachdruck der Original-Ausgabe Berlin, Schocken-Verlag, 1934, herausgegeben im Auftrag des Leo Baeck Instituts, Calwer Verlag, Stuttgart 2000 = *Das erste Buch der Tora: Genesis, übersetzt und erklärt*, Schockenverlag, Berlin 1934 [tr. amer.: *The first Book of the Bible: Genesis His commentary abridged, ed., and transl.*, Interpreted by Benno JACOB, His commentary abridged, edited and translated by Ernest I. JACOB, Ktav Publishing House, New York 1974].
JAGERSMA Hendrik, *Genesis 1:1 - 25:11* (VHB), G. F. Callenbach, Nijkerk 1995.
JANZEN John Gerald, *Abraham and all the families of the earth; A commentary on the Book of Genesis 12-50* (ITC), William B. Eerdmans, Grand Rapids MI - Edinburgh 1993.
JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilies on Genesis 1-17*, Edited by Robert Charles HILL (FaCh 74), Catholic University of America Press, Washington DC 1986.
–, *Homilies on Genesis 18-45*, ed. by Robert Charles HILL (FaCh 82), Catholic University of America Press, Washington DC 1990.
KEIL Carl Friedrich, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's: Genesis und Exodus* (BC 1,1), Dörffling und Franke, Leipzig 1861, ³1878 [tr. amer.: *The Pentateuch*, 3 volumes in one, Translated from the German by James MARTIN (Biblical Commentary on the Old Testament in Ten Volumes 1), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1864-1865 (1ª ristampa: 1985)].
KIDNER Frank Derek, *Genesis. An introduction and commentary* (TOTC 1), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 1967.
KNIGHT George Angus Fulton, *Theology in pictures. A commentary on Genesis, chapters one to eleven*, The Handsel Press, Edinburgh 1981.
MAHER Michael J., *Genesis* (OTMes 2), M. Glazier - Gill and M., Wilmington DE - Dublin 1982.
MARCHADOUR Alain, *Genèse* (Commentaires), Bayard Éditions - Centurion, Paris 1999 [tr.: *Genesi* (Fame e Sete della Parola), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo MI 2003].
MARUANI Bernard (cur.), *Genèse Rabba: Midrach Rabba* (Les Dix Paroles 1), Verdier, Lagrasse 1987.
MATHEWS Kenneth A., *Genesis 1 – 11:26* (NAC 1A), Broadman and Holman Publishers, Nashville TN 1995.
–, *Genesis 11:27 – 50:26* (NAC 1B), Broadman and Holman Publishers, Nashville TN 2005.
MEISTER ECKHART, *Commento alla Genesi*, a cura di Marco VANNINI (Ascolta Israele 6), Marietti 1820, Genova 1989.
MOBERLY R. Walter L., *Genesis 12-50* (OTGu), JSOT Press, Sheffield 1992.
NERI Umberto (cur.), *Genesi; Versione ufficiale italiana confrontata con l'ebraico masoretico, con il greco dei* Settanta, *con il siriaco della* Peshitta *e con il latino della* Vulgata; *Targum Onqelos, Neofiti, Pseudo-Jonathan; Commenti* (Biblia AT 1), EDB, Bologna 1995 (¹1986).
NEUSNER Jacob, *Genesis Rabbah; The Judaic commentary to the Book of Genesis; A new American translation*, 3 voll. (BJSt 104ss), Scholars Press, Atlanta GA 1985.
NIELSEN Edward, *Første Mosebog fortolket*, Dansk. Bibelselskab., Kobenhavn 1987.
PETIT François [Camille] (cur.), *Catenæ Græcæ in Genesim et Exodum. II. Collectio Coisliana in Genesim* (CChr.SG 15), Brepols, Turnhout 1986.
PROCKSCH Otto, *Die Genesis Moses, übersetzt und erklärt* (KAT 1), Deichert (Böhme), Leipzig 1913.
RAD Gerhard von, *Das erste Buch Mose: Genesis*, 3 Bände (ATD 2-4), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967, ¹²1987 [tr.: *Genesi (Capitoli 25,19–50,26); Traduzione e commento* (AT 2-4), Paideia Editrice, Brescia 1971-1972].
RASHI DE TROYES = RABBI SHELOMO ISHAQI, *Commento alla Genesi*, a cura di LUIGI CATTANI (Ascolta Israele 1), Marietti, Casale Monferrato AL 1985.
RAVASI Gianfranco, *Il libro della Genesi (1-11)* (Guide Spirituali all'Antico Testamento), Città Nuova Editrice, Roma 1990.
–, *Il libro della Genesi (12-50)* (Guide Spirituali all'Antico Testamento), Città Nuova Editrice, Roma 1993.
Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ), Introduzione, versione, note di Alfredo RAVENNA, a cura di Tommaso FEDERICI (CR. Eb), UTET, Torino 1978.
ROOP Eugene F., *Genesis* (Believers' Church Bible Commentary), Herald Press, Scottdale PA 1987.
ROTTZOLL Dirk U., *Rabbinische Kommentar zum Buch Genesis; Darstellung der Rezeption des Buches Genesis in Mischna und Talmud unter Angabe targumischer und midraschischer Paralleltexte* (SJ 14), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1994.
RUPPERT Lothar, *Das Buch Genesis II. Kap. 25,19–50,26* (GSL.AT 6/2), Patmos Verlag, Düsseldorf 1984.
–, *Das Buch Genesis I. Kap. 1 – 25,18* (GSL.AT 6/1), Patmos Verlag, Düsseldorf 1975.
–, *Genesis, ein kritischer und theologischer Kommentar I (1,1–11,26)* (FzB 70), Echter Verlag, Würzburg 1992.
SAADIAH BEN-JOSEPH AL-FAYYŪMĪ, *Saadya's commentary on Genesis*, Edited by Moshe ZUCKER, American Rabbinical College, New York NY 1984.

SACKS Robert D., *A commentary on the Book of Genesis* (ANETS 6), Edwin Mellen Press, Lewiston NY 1990.
SARNA Nahum Mattathias, *Genesis: the traditional Hebrew text with the new JPS translation. Commentary* (JPSTC), Jewish Publication Society of America, Philadelphia PA 1989.
SCHARBERT Josef, *Genesis 1-11* (NEB.AT 5), Echter Verlag, Würzburg 1983, ²2000.
–, *Genesis 12-50* (NEB.AT 16), Echter Verlag, Würzburg 1986, ²1995 (1ª ristampa: 2000).
SCULLION John James, *Genesis; A commentary for students, teachers, and preachers* (OTS 6), The Liturgical Press, Collegeville MN 1992.
SEEBAß Horst, *Genesis. Band 1: Urgeschichte (1,1–11,26)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996.
–, *Genesis. Band 2: Vätergeschichte (11,27–22,24; 23,1–36,43)*, 2 Halbbände, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997-1999.
–, *Genesis. Band 3: Josephgeschichte (37,1–50,26)*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000.
SELMS Adrianus van, *Genesis. Deel 1: Gen. 1-20* (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1967.
–, *Genesis. Deel 2: Gen. 21-50* (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1967.
SKINNER John, *A critical and exegetical commentary on Genesis* (ICC [1]), T. & T. Clark, Edinburgh 1910, ²1963.
SOGGIN Jan Alberto, *Das Buch Genesis. Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997.
–, *Genesi 1-11* (CSANT AT 1,1), Marietti 1820, Genova 1991.
SPEISER Ephraim Avigdor, *Genesis*, Introduction, translations, and notes (AncB 1), Doubleday and Co., Garden City NY 1964.
TALBOT Gordon, *A study of the book of Genesis. An introductory commentary on all fifty chapters of Genesis*, Christian, Harrisburg 1981.
TESTA Emanuele, *Genesi* (NVB 1), Edizioni Paoline, Roma 1976.
–, *Genesi; Introduzione - Storia dei Patriarchi* (SB), Marietti, Torino - Roma 1974.
–, *Genesi; Introduzione - Storia primitiva* (SB), Marietti, Torino - Roma 1969.
TURNER Laurence A., *Genesis* (Readings), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000.
VAUX Roland Guérin de, *La Genèse, Bible de Jérusalem*, Flammarion, Paris 1987.
WENHAM Gordon J., *Genesis 1–15* (WBC 1), Word Books Publisher, Waco TX 1987.
–, *Genesis 16-50* (WBC 2), Word Books Publisher, Dallas TX 1994.
WESTERMANN Claus, *Am Anfang. 1. Mose: Die Urgeschichte, Abraham* (Kleine biblische Bibliothek 1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986; ID., *Am Anfang. 1. Mose: Jacob und Esau, die Josepherzählung* (Kleine biblische Bibliothek 2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986 [tr.: *Genesi*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1989].
–, *Genesis. 1. Band: Genesis 1-11* (BKAT 1/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974, ²1999 [tr. ingl.: *Genesis. I: 1-11*, Edited by John James SCULLION, SPCK - Augsburg Press, London - Minneapolis PA 1984].
–, *Genesis. 2. Band: Genesis 12-36* (BKAT 1/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, ²1989 [tr. ingl.: *Genesis. II: 12-36*, Edited by John James SCULLION, SPCK - Augsburg Press, London - Minneapolis PA 1985].
–, *Genesis. 3. Band: Genesis 37-50* (BKAT 1/3), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1982, ²1992 [tr. ingl.: *Genesis. III: 37-50*, Edited by John James SCULLION, SPCK - Augsburg Press, London - Minneapolis PA 1986].
YOUNGBLOOD Ronald F., *The Book of Genesis; An introductory commentary*, Baker Book House, Grand Rapids MI 1976-1980, ²1991.
ZIMMERLI Walther Theodor, *1. Mose 1 - 11. Die Urgeschichte* (ZBK.AT 1,1), Zwingli Verlag, Zürich - Stuttgart 1943, ³1967.
–, *1. Mose 12 - 25. Abraham* (ZBK.AT 1,2), Theologischer Verlag, Zürich 1976.
ZLOTOWITZ Meir, *Bereshit-Genesis. A new translation with a commentary anthologized from Talmudic, Midrashic, and Rabbinic Sources. Fasc. 6: Vayigash, Vayechi* (Art Scroll), Mesorah Publications, Brooklyn NY 1982.
–, *The family Chumash Bereishis. Genesis... concise commentary with haftarahs* (Art Scroll), Mesorah Publications, Brooklyn NY 1989.
ZUCKER Moshe, *Saadya's commentary on Genesis*, Jewish Theological Seminary of America, New York NY 1984.

2.2. Esodo

ASHBY Godfrey, *Go out and meet God. A commentary on the Book of Exodus* (ITC), William B. Eerdmans - The Handsel Press, Grand Rapids MI - Edinburgh 1998.
BAENTSCH Bruno, *Exodus-Levitikus-Numeri* (HK.AT I/2), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1903.
BEER Georg, *Exodus*, mit einem Beitrag von Kurt GALLING (HAT 1 / 3), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1939.
BOSCHI Bernardo Gianluigi, *Esodo* (NVB 2), Edizioni Paoline, Roma 1978, ²1999.
BRÄUMER Hansjörg, *Das zweite Buch Mose. Kapitel 1 - 18* (WStB.AT 2), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1996.
–, *Das zweite Buch Mose. Kapitel 19 - 40* (WStB.AT 2), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1999.
CASSUTO Umberto Moshe David, *A commentary on the book of Exodus*, Translated from the Hebrew by ISRAEL ABRAHAMS, The Magnes Press, Jerusalem 1967.
CHILDS Brevard Springs, *Exodus. A commentary* (OTL), SCM Press, London 1974, ²1979 [tr.: *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Traduzione di Andrea FERRONI (Piemme Theologica), Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1995].
CLEMENTS Ronald Ernest, *Exodus; Commentary* (CNEB), Cambridge University Press, London - New York 1972.
COATS George Wesley, *Exodus 1-18* (FOTL 2A), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1998.
COLE Revel Alan, *Exodus. An introduction and commentary* (TOTC 2), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 1973.
CUNDALL Arthur Ernest, *Genesis and Exodus* (Bible Study Commentary), Ark, London 1981.
DAVIES Gwynne Henton, *Exodus. Introduction and commentary* (TBC), SCM Press, London 1967.
DOZEMAN Thomas B., *Exodus* (ECC), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 2009.
DUNNAM Maxie D., *Exodus* (CCS.OT 2), Word Books Publisher, Waco TX 1987.
DURHAM John I., *Exodus* (WBC 3), Word Books Publisher, Waco TX 1987.
FENSHAM Frank Charles, *Exodus* (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1970.
FRETHEIM Terence E., *Exodus* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 1991.
GISPEN Willem Hendrik, *Het boek Exodus, opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard*, 2 voll. (KVHS 2), Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen ⁶1980 [tr. amer.: *Exodus*, Translated by Ed VAN DER MAAS (BSC), Zondervan Publishing Company, Grand Rapids MI 1982].
GROSSFELD Bernard, *The Targum Onquelos to Exodus* (The Aramaic Bible 7), T. & T. Clark - Glazier, Edinburgh - Wilmington 1988.
I libri della Bibbia: Esodo, Introduzione di David GROSSMAN, Consulenza generale di Paolo DE BENEDETTI, Traduzione dai testi originali di Fulvio NARDONI, Appendice storico-critica di Agnese CINI TASSINARIO (Einaudi Tascabili), Giulio Einaudi Editore, Torino 1999.
HOUTMAN Cornelis, *Das Bundesbuch. Ein Kommentar* (DMOA 24), E. J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 1997.
–, *Exodus. Volume 1: Chapters 1:1 - 7:13*, Translated from the Dutch by Johan REBEL - Sierd WOUDSTRA (HCOT), Kok Pharos Publishing House, Kampen 1993.

–, *Exodus. Volume 2: Chapters 7:14 - 19:25*, Translated from the Dutch by Johan REBEL - Sierd WOUDSTRA (HCOT), Kok Pharos Publishing House, Kampen 1996.
–, *Exodus. Volume 3: Chapters 20 - 40*, Translated from the Dutch by Johan REBEL - Sierd WOUDSTRA (HCOT), Peeters Press, Leuven 2000.
–, *Exodus. Volume 4: Supplement*, Translated from the Dutch by Johan REBEL - Sierd WOUDSTRA (HCOT), Peeters Press, Leuven 2002.
JACOB Benno, *Das Buch Exodus*, herausgegeben im Auftrag des Leo Baeck Instituts, von Shlomo MAYER, unter Mitwirkung von Joachim HAHN - Almuth JÜRGENSEN, Calwer Verlag, Stuttgart 1997.
JOHNSTONE William, *Exodus* (OTGu), JSOT Press, Sheffield 1990.
KEIL Carl Friedrich, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's: Genesis und Exodus* (BC 1,1), Dörffling und Franke, Leipzig 1861, ³1878 [tr. amer.: *The Pentateuch*, 3 volumes in one, Translated from the German by James MARTIN (Biblical Commentary on the Old Testament in Ten Volumes 1), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1864-1865 (ristampa: 1985)].
LIENHARD Joseph T. (cur.), *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomium* (ACCS. OT 3), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 2001 [tr.: LIENHARD Joseph T. (cur.), *Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio*, Introduzione generale di Angelo DI BERARDINO, Traduzione di Marco CONTI (BCP. AT 2), Città Nuova Editrice, Roma 2003].
MICHAÉLI Frank, *Le livre de l'Exode* (CAT 2), Éditions Labor et Fides, Genève 1974.
NAPIER Bunyan Davie, *The book of Exodus* (LBC 3), Knox - SCM, Richmond - London 1968.
NEPI Antonio, *Esodo (Capitoli 1 - 15)* (Dabar - Logos - Parola. Lectio Divina Popolare), Edizioni Messaggero, Padova 2002.
–, *Esodo (Capitoli 16 - 40)* (Dabar - Logos - Parola. Lectio Divina Popolare), Edizioni Messaggero, Padova 2004.
NOTH Martin, *Das zweite Buch Mose: Exodus* (ATD 5), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959, ⁸1985 (ristampa: 1988) [tr.: *Esodo; Traduzione e commento*, Traduzione di Gino CECCHI, Edizione italiana a cura di Giovanni ODASSO (AT 5), Paideia Editrice, Brescia 1977].
ORIGENE, *Omelie sull'Esodo*, a cura di Manlio SIMONETTI, Traduzione di Maria Ignazia DANIELI (Opere di Origene 2), Città Nuova Editrice, Roma 2005.
PROPP William Henry Covici, *Exodus 1-18*, A new translation with introduction and commentary (AncB 2), Doubleday and Co., New York NY - London 1999.
–, *Exodus 19-40*, A new translation with introduction and commentary (AncB 2B), Doubleday and Co., New York NY - London 1974 (1ª ristampa: 2008).
SARNA Nahum Mattathias, *Exodus: the traditional Hebrew text with the new JPS translation. Commentary* (JPSTC), Jewish Publication Society of America, Philadelphia PA 1991.
SCHARBERT Josef, *Exodus* (NEB.AT 24), Echter Verlag, Würzburg 1989.
SCHMID Rudolf, *Mit Gott auf dem Weg. Die Bücher Exodus, Levitikus, Numeri* (SKK AT 3), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977 [tr.: *Esodo - Levitico - Numeri. Dio cammina con il suo popolo*, Cittadella Editrice, Assisi 1987].
SCHMIDT Werner H., *Exodus. 1. Band 1-6* (BKAT 2,1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974 (ristampa: 1988).
–, *Exodus. 2. Band 7-24* (BKAT 2,2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn [fasc.].
STUART Douglas K., *Exodus* (NAC 2), Broadman and Holman Publishers, Nashville TN 2006.

2.3. Levitico

BAENTSCH Bruno, *Exodus-Levitikus-Numeri* (HK.AT I/2), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1903.
BALENTINE Samuel Eugene, *Leviticus* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 2002.
BELLINGER William H., Jr., *Leviticus and Numbers* (NIBC.OT 3), Hendrickson Publisher - Paternoster Press, Peabody MA - Carlisle 2001.

BERTHOLET Alfred Robert Felix, *Leviticus* (KHC 3), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1901.
DEIANA Giovanni, *Levitico*, Nuova versione, introduzione e commento (LB. AT 3), Paoline Editoriale Libri, Milano 2005.
ELLIGER Karl, *Leviticus* (HAT 1 / 4), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1966.
GORMAN Frank H., Jr., *Divine presence and community. A commentary on the Book of Leviticus* (ITC), William B. Eerdmans - The Handsel Press, Grand Rapids MI - Edinburgh 1997.
GRABBE Lester Lee, *Leviticus* (OTGu), JSOT Press, Sheffield 1993.
GROSSFELD Bernard, *The Targum Onqelos to Leviticus and Numbers* (The Aramaic Bible 8), T. & T. Clark - Glazier, Edinburgh - Wilmington 1988.
HARRISON Roland Kenneth, *Leviticus. An introduction and commentary* (TOTC 3), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 1980.
HARTLEY John E., *Leviticus* (WBC 4), Word Books Publisher, Dallas TX 1992.
KEIL Carl Friedrich, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's. 2. Bd: Leviticus, Numeri und Deuteronomium*, Brunnen Verlag, Giessen - Basel 1870, ³1887 [tr. amer.: *The Pentateuch*, 3 volumes in one, Translated from the German by James MARTIN (Biblical Commentary on the Old Testament in Ten Volumes 1), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1864-1865 (ristampa: 1985)].
KORNFELD Walter, *Levitikus* (NEB.AT 6), Echter Verlag, Würzburg 1983, ²1986 [tr.: *Levitico*, Traduzione di Umberto PROCH, Revisione di Flavio DALLA VECCHIA (ATC), Editrice Morcelliana, Brescia 1998].
LEVINE Baruch A., *Leviticus = Va-yikra. The traditional Hebrew text with the new JPS translation* (JPSTC), Jewish Publication Society of America, Philadelphia PA 1989.
LIENHARD Joseph T. (cur.), *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomium* (ACCS. OT 3), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 2001 [tr.: LIENHARD Joseph T. (cur.), *Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio*, Introduzione generale di Angelo DI BERARDINO, Traduzione di Marco CONTI (BCP. AT 2), Città Nuova Editrice, Roma 2003].
MAARSINGH Berend, *Leviticus* (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1974.
MAIER Gerhard, *Das dritte Buch Mose* (WStB.AT 3), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1994.
MILGROM Jacob, *Leviticus 1-16*, A new translation with introduction and commentary (AncB 3A), Doubleday and Co., New York NY - London 1991.
–, *Leviticus 17-22*, A new translation with introduction and commentary (AncB 3B), Doubleday and Co., New York NY - London 2000.
–, *Leviticus 23-27*, A new translation with introduction and commentary (AncB 3C), Doubleday and Co., New York NY - London 2000.
NOORDTZIJ Arie, *Het boek Levitikus, opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard* (KVHS 3), Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen ²1955 [tr. amer.: *The Book of Leviticus*, Translated by Raymond TOGTMAN (BSC), Zondervan Publishing Company, Grand Rapids MI 1982].
NOTH Martin, *Das dritte Buch Mose: Leviticus* (ATD 6), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1962, ⁵1985 [tr.: *Levitico; Traduzione e commento*, Traduzione di Antonio DAL BIANCO, Edizione italiana a cura di Tommaso FEDERICI (AT 6), Paideia Editrice, Brescia 1989]; 6ª edizione: GERSTENBERGER Erhard S., *Das dritte Buch Mose: Leviticus*, 6. völlig neubearbeitete Auflage (1. Auflage dieser Bearbeitung) (ATD 6), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen ⁶1993 [tr. amer.: GERSTENBERGER Erhard S., *Leviticus. A commentary*, Translated from the German by Douglas W. STOTT (OTL), Westminster John Knox Press, Louisville KY 1996].
PÉTER CONTESSE René, *Lévitique 1-16* (CAT 3A), Éditions Labor et Fides, Genève 1993.
ROOKER Mark F., *Leviticus* (NAC 3A), Broadman and Holman Publishers, Nashville TN 2000.
SCHMID Rudolf, *Mit Gott auf dem Weg. Die Bücher Exodus, Levitikus, Numeri* (SKK AT 3), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977 [tr.: *Esodo - Levitico - Numeri. Dio cammina con il suo popolo*, Cittadella Editrice, Assisi 1987].

SHERWOOD Stephen K., *Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Berit Olam), The Liturgical Press, Collegeville MN 2002.
SNAITH Norman Henry, *Leviticus and Numbers, based on the R.S.V.* (CeB), Nelson, London 1967.
STAUBLI Thomas, *Die Bücher Levitikus, Numeri* (NSK.AT 3), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996.
WENHAM Gordon J., *The Book of Leviticus* (NIC.OT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1979.

2.4. Numeri

ACHENBACH Reinhard, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, Otto Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2003.
ASHLEY Timothy R., *The Book of Numbers* (NIC.OT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1993.
BAENTSCH Bruno, *Exodus-Levitikus-Numeri* (HK.AT I/2), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1903.
BELLINGER William H., Jr., *Leviticus and Numbers* (NIBC.OT 3), Hendrickson Publisher - Paternoster Press, Peabody MA - Carlisle 2001.
BERNINI Giuseppe, *Il libro dei Numeri* (SB), Marietti, Torino 1972.
BOSCHI Bernardo Gianluigi, *Numeri* (NVB 4), Edizioni Paoline, Roma 1984.
BUDD Philip John, *Numbers* (WBC 5), Word Books Publisher, Waco TX 1984.
COLE R. Dennis, *Numbers* (NAC 3B), Broadman and Holman Publishers, Nashville TN 2000.
DAVIES Eryl W., *Numbers* (NCBC), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1995.
DILLMANN Christian Friedrich August, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (KEHAT 13), Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1885, ²1886.
DORIVAL Gilles (cur.), *Les Nombres*, Avec la collaboration de Bernard BARC - Geneviève FAVRELLE - Madeleine PETIT et alii (La Bible d'Alexandrie 4), Les Éditions du Cerf, Paris 1994.
EHRLICH Arnold Bogumil, *Randglossen zur Hebräischen Bibel. 2. Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1909.
GIPSEN Willem Hendrik, *Het boek Numeri*, II (COT 4,2), Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1964.
GOLDBERG Arnold Maria, *Das Buch Numeri erläutert*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1970.
GRAY George Buchanan, *A critical and exegetical commentary on Numbers* (ICC [4]), T. & T. Clark, Edinburgh 1903, ²1956.
GROSSFELD Bernard, *The Targum Onqelos to Leviticus and Numbers* (The Aramaic Bible 8), T. & T. Clark - Glazier, Edinburgh - Wilmington 1988.
JAGERSMA Hendrik, *Numeri*, 3 delen (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1983-1990.
JENSEN Irving Lester, *Números: viaje a la tierra de reposo*, Traducción del inglés de Guillermo KRATZIG (Comentário Bíblico Portavoz), Publicaciones Portavoz Evangélico, Barcelona 1980.
KEIL Carl Friedrich, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's. 2. Bd: Leviticus, Numeri und Deuteronomium*, Brunnen Verlag, Giessen - Basel 1870, ³1887 [tr. amer.: *The Pentateuch*, 3 volumes in one, Translated from the German by James MARTIN (Biblical Commentary on the Old Testament in Ten Volumes 1), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1864-1865 (ristampa: 1985)].
KENIK MAINELLI Helen, *Numeri* (BiTt 5), Editrice Queriniana, Brescia 1994.
KING Philip J., *Los Números* (Conoce la Biblia? 6), Sal Terrae - Mensajero, Santander - Bilbao 1969.

KNIERIM Rolf P. - COATS George Wesley, *Numbers* (FOTL 4), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 2005.
KNOBEL August Wilhelm Karl, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua; Nebst einer Kritik des Pentateuch und Josua* (KEHAT 13), Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1861.
KRÄMER Karl Friedrich, *Numeri und Deuteronomium*, Übersetzt und erklärt (Die Heilige Schrift für das Leben erklärt 2,1), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1955.
LEVINE Baruch A., *Numbers 1-20*, A new translation with introduction and commentary (AncB 4A), Doubleday and Co., Garden City NY 1993.
—, *Numbers 21-36*, A new translation with introduction and commentary (AncB 4B), Doubleday and Co., Garden City NY 2000.
LICHT Jacob Shalom, *A commentary on the Book of Numbers (XI-XXI)* (Publications of the Perry Foundation in the Hebrew University of Jerusalem), The Magnes Press, Jerusalem 1991.
LIENHARD Joseph T. (cur.), *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomium* (ACCS. OT 3), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 2001 [tr.: LIENHARD Joseph T. (cur.), *Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio*, Introduzione generale di Angelo DI BERARDINO, Traduzione di Marco CONTI (BCP. AT 2), Città Nuova Editrice, Roma 2003].
MAARSINGH Berend, *Numeri. Een praktische bijbelverklaring* (T&T), Kok Pharos Publishing House, Kampen 1984 [tr. amer.: *Numbers. A practical commentary*, Translated from the Dutch by John VRIEND (T&I), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1987].
MAIER Gerhard, *Das vierte Buch Mose* (WStB.AT 4), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1989.
MILGROM Jacob, *Numbers = Ba-midbar. The traditional Hebrew text with the new JPS translation* (JPSTC), Jewish Publication Society of America, Philadelphia PA 1990.
MUNK Élie, *Qol ha-Torah, La voix de la Thora: commentaire du Pentateuque 4. Nombres*, Fondation S. et E. Levy, Paris 1975.
NOORDTZIJ Arie, *Het boek Numeri, opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard* (KVHS 4), Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen ²1957, ⁴1980 [tr. amer.: *Numbers*, Translated by Ed VAN DER MAAS (BSC), Zondervan Publishing Company, Grand Rapids MI 1983].
NOTH Martin, *Das vierte Buch Mose: Numeri* (ATD 7), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1966, ⁴1982 (ristampa: 1995) [tr. ingl.: *Numbers. A commentary*, Edited by James Davidson MARTIN (OTL), SCM Press - Westminster, London - Philadelphia PA 1968].
OLSON Dennis T., *Numbers* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 1996 [tr.: *Numeri*, Edizione italiana a cura di Chiara VERSINO (Strumenti 24), Claudiana Editrice, Torino 2006].
ORIGENE, *Omelie sui Numeri; Traduzione, introduzione e note*, a cura di Maria Ignazia DANIELI (CTePa 76), Città Nuova Editrice, Roma 1988.
PLAUT W. Gunther, *Numbers* (Torah, Modern Commentary 4), American Hebrew Congregations, New York NY 1979.
RIGGANS Walter, *Numbers* (The Daily Study Bible), St. Andrew - Westminster, Edinburgh - Philadelphia 1983.
SAKENFELD Katherine Doob, *Journeying with God. A commentary on the Book of Numbers* (ITC), William B. Eerdmans - The Handsel Press, Grand Rapids MI - Edinburgh 1995.
SCHARBERT Josef, *Numeri* (NEB.AT 27), Echter Verlag, Würzburg 1992.
SCHMID Rudolf, *Mit Gott auf dem Weg. Die Bücher Exodus, Levitikus, Numeri* (SKK AT 3), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1977 [tr.: *Esodo - Levitico - Numeri. Dio cammina con il suo popolo*, Cittadella Editrice, Assisi 1987].
SEEBAß Horst, *Numeri. 1. Teilband (1. Lieferung Kapitel 1,1 – 10,10)* (BKAT 4/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2011.
—, *Numeri. 2. Teilband (Kapitel 10,11 – 22,1)* (BKAT 4/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2003.

–, *Numeri. 3. Teilband (Kapitel 22,2 – 36,13)* (BKAT 4/3), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2007.
SHERWOOD Stephen K., *Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Berit Olam), The Liturgical Press, Collegeville MN 2002.
SNAITH Norman Henry, *Leviticus and Numbers, based on the R.S.V.* (CeB), Nelson, London 1967.
STANCARI Pino, *Nel deserto. Per una lettura spirituale dei Numeri* (Letture Bibliche e Altre Cose), Rubbettino Editore, Soveria Mannelli CZ 2007.
STAUBLI Thomas, *Die Bücher Levitikus, Numeri* (NSK.AT 3), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1996.
STURDY John, *Numbers* (CNEB), Cambridge University Press, London - New York 1976.
VAULX Jules De, *Les Nombres* (SBi), J. Gabalda et Cie Éditeurs, Paris 1972.
WENHAM Gordon J., *Numbers* (OTGu), JSOT Press, Sheffield 1997.
–, *Numbers. An introduction and commentary* (TOTC 4), Inter-Varsity Press, Leicester DG 1981.

2.5. Deuteronomio

BERTHOLET Alfred Robert Felix, *Deuteronomium, erklärt*, herausgegeben von Karl MARTI (KHC 5), J. C. B. Mohr, Freiburg i. Br. 1898.
BRAULIK Georg, *Deuteronomium. 1. Band: 1,1-16,17* (NEB.AT 15), Echter Verlag, Würzburg 1986.
–, *Deuteronomium. 2. Band: 16,18–34,12* (NEB.AT 16), Echter Verlag, Würzburg 1992.
–, *Testament des Mose: das Buch Deuteronomium* (SKK 4), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976 [tr.: *Deuteronomio. Il testamento di Mosè*, Traduzione di Giorgio MASSI (BiTt), Cittadella Editrice, Assisi 1987].
BROWN Raymond Edward, *The book of Deuteronomy. Introduction and commentary* (OTRG 10), The Liturgical Press, Collegeville MN 1965.
BUIS Pierre, *Le Deutéronome* (VSal.AT 4), Éditions Beauchesne, Paris 1969.
CAIRNS Ian, *Word and presence. A commentary on the Book of Deuteronomy* (ITC), William B. Eerdmans - The Handsel Press, Grand Rapids MI - Edinburgh 1992.
CAZELLES Henri, *Le Deutéronome* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem 5), Les Éditions du Cerf, Paris 1950.
CHRISTENSEN Duane Lee, *Deuteronomy 1:1–21:9*, Second, revised, and expanded edition (WBC 6A), Thomas Nelson Publishers, Nashville 1991, ²2001.
–, *Deuteronomy 22:10-34:12* (WBC 6B), Thomas Nelson Publishers, Nashville 2002.
CLARKE Ernest George (cur.), *Targum Pseudo-Jonathan. Deuteronomy*, With the collaboration of Shirley MAGDER (The Aramaic Bible 5B), The Liturgical Press, Collegeville MN 1998.
CLEMENTS Ronald Ernest, *Deuteronomy* (OTGu), JSOT Press, Sheffield 1989.
DILLMANN Christian Friedrich August, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (KEHAT 13), Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1885, ²1886.
DRIVER Samuel Rolles, *A critical and exegetical commentary on Deuteronomy* (ICC [5]), T. & T. Clark, Edinburgh 1895, ³1960.
EHRLICH Arnold Bogumil, *Randglossen zur Hebräischen Bibel. 2. Leviticus, Numeri, Deuteronomium*, J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1909.
GARCÍA LÓPEZ Félix, *Deuteronomio: texto bíblico. La Casa de la Biblia: comentario* (El Mensaje del Antiguo Testamento 5), Ediciones Sígueme - Editorial Atenas - Promoción Popular Cristiana - Editorial Verbo Divino, Salamanca - Madrid - Madrid - Estella 1992.
GROSSFELD Bernard, *The Targum Onqelos to Deuteronomy* (The Aramaic Bible 9), T. & T. Clark - Glazier, Edinburgh - Wilmington 1988.
HOPPE Leslie J., *Deuteronomio* (BiTt 6), Editrice Queriniana, Brescia 1994.

JUNKER Hubert, *Das Buch Deuteronomium* (HSAT 2,2), Peter Hanstein Verlag, Bonn 1933.
KATZ Jehiel Michael, *Commentary on Deuteronomy*, Môsad ha-Rav Kook, Jerusalem 1968.
KEIL Carl Friedrich, *Biblischer Commentar über die Bücher Mose's. 2. Bd: Leviticus, Numeri und Deuteronomium*, Brunnen Verlag, Giessen - Basel 1870, ³1887 [tr. amer.: *The Pentateuch*, 3 volumes in one, Translated from the German by James MARTIN (Biblical Commentary on the Old Testament in Ten Volumes 1), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1864-1865 (ristampa: 1985)].
KNOBEL August Wilhelm Karl, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua; Nebst einer Kritik des Pentateuch und Josua* (KEHAT 13), Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1861.
KÖNIG Eduard, *Das Deuteronomium, eingelegt, übersetzt und erklärt* (KAT 3), Deichert (Böhme), Leipzig 1917.
KRÄMER Karl Friedrich, *Numeri und Deuteronomium*, Übersetzt und erklärt (Die Heilige Schrift für das Leben erklärt 2,1), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1955.
LABUSCHAGNE Casper Jeremiah, *Deuteronomium*, 3 delen in 4 (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1987-1997.
LIENHARD Joseph T. (cur.), *Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomium* (ACCS. OT 3), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 2001 [tr.: LIENHARD Joseph T. (cur.), *Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio*, Introduzione generale di Angelo DI BERARDINO, Traduzione di Marco CONTI (BCP. AT 2), Città Nuova Editrice, Roma 2003].
MAYES Andrew David Hastings, *Deuteronomy* (NCBC), William B. Eerdmans - Marshall, Grand Rapids MI - London 1979.
MCCARTHY Carmel (cur.), *Deuteronomy* (BHQ 5), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007.
MCCONVILLE J. Gordon, *Deuteronomy* (AOTC 5), Apollos - Inter-Varsity Press, Leicester - Downers Grove IL 2002.
MERRILL Eugene H., *Deuteronomy* (NAC 4), Broadman and Holman Publishers, Nashville TN 1994.
MILLER Patrick D., Jr., *Deuteronomy* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 1990.
NELSON Richard Donald, *Deuteronomy. A commentary* (OTL), Westminster John Knox Press, Louisville KY 2002.
NIELSEN Edward, *Deuteronomium* (HAT 1 / 6), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1995.
PAGANINI Simone, *Deuteronomio*, Nuova versione, introduzione e commento (LB. AT 5), Paoline Editoriale Libri, Milano 2011.
PAYNE David F., *Deuteronomy* (The Daily Study Bible), St. Andrew - Westminster, Edinburgh - Philadelphia 1985.
PERLITT Lothar, *Deuteronomium* (BKAT 5,1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1990.
PHILLIPS Anthony, *Deuteronomy. Commentary* (CNEB), Cambridge University Press, London - New York 1973.
RAD Gerhard von, *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium* (ATD 8), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1964, ⁴1983 [tr.: *Deuteronomio; Traduzione e commento*, Traduzione di Antonio DAL BIANCO, Edizione italiana a cura di Giovanni ODASSO (AT 8), Paideia Editrice, Brescia 1979].
REIDER Joseph, *The Holy Scripture: Deuteronomy with commentary*, Jewish Publication Society of America, Philadelphia PA 1937.
RENNES Jean, *Le Deutéronome*, Éditions Labor et Fides, Genève 1967.
RIDDERBOS Jan, *Het boek Deuteronomium, opnieuw uit den grondtekst vertaald en verklaard*, 2 voll. (KVHS 5), Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1950 [tr. amer.: *Deuteronomy*, Translated by Ed VAN DER MAAS (BSC), Zondervan Publishing Company, Grand Rapids MI 1984].
ROSE Martin, *5. Mose*, 2 Bände (ZBK.AT 5,1-2), Theologischer Verlag, Zürich 1994.
SCHNEIDER Dieter, *Das fünfte Buch Mose* (WStB.AT 5), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1982.

SHERWOOD Stephen K., *Leviticus, Numbers, Deuteronomy* (Berit Olam), The Liturgical Press, Collegeville MN 2002.
STEUERNAGEL Carl, *Deuteronomium, übersetzt und erklärt* (HK.AT 2), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1897, ²1923.
THOMPSON John Alexander, *Deuteronomy. An introduction and commentary*, Edited by Donald John WISEMAN (TOTC 5), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 1974.
WEINFELD Moshe, *Deuteronomy 1-11*, A new translation with introduction and commentary (AncB 5), Doubleday and Co., Garden City NY 1991.
WRIGHT Christopher J. H., *Deuteronomy* (NIBC.OT 4), Hendrickson Publisher - Paternoster Press, Peabody MA - Carlisle 1996 (4ª ristampa: 2004).

3. STUDI GENERALI SULLA STORIA DEUTERONOMISTICA

AMIT Yairah, *Reading Biblical narratives. Literary criticism of the Hebrew Bible*, Fortress Press, Minneapolis MN 2001.
ASTRUC Jean, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Fricx, Bruxelles [Paris] 1753.
ASURMENDI RUIZ Jesús María et alii, *Historia, narrativa, apocalíptica*, Edición preparada por José Manuel SÁNCHEZ CARO (IEB 3b), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000 [tr.: *Storia, narrativa, apocalittica*, a cura di José Manuel SÁNCHEZ CARO, Traduzione di Paola FLORIOLI, Edizione italiana a cura di Antonio ZANI (ISB 3.2), Paideia Editrice, Brescia 2003.
BREKELMANS Christianus Henricus Wilhelmus - LUST Johan (curr.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress, Leuven 1989* (BEThL 94), Univ. - Peeters, Leuven 1990.
CAMPBELL Anthony Francis, *Of prophets and kings. A Late Ninth Century document (1 Samuel 1 – 2 Kings 10)* (CBQ.MS 17), Catholic Biblical Association of America, Washington DC 1986.
CAMPBELL Anthony Francis - O'BRIEN Mark A., *Unfolding the Deuteronomistic history. Origins, upgrades, present text*, Fortress Press, Minneapolis MN 2000.
CHILDS Brevard Springs, *The struggle to understand Isaiah as Christian Scripture*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI - Cambridge UK 2004.
CORTESE Enzo, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'antico Israele* (BnS 2), EDB, Bologna 1985; 2ª edizione: *Le tradizioni storiche di Israele. Da Mosè a Esdra* (BnS 2), EDB, Bologna 2001.
–, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (OBO 94), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990.
DE WETTE Wilhelm Martin Leberecht, *Dissertatio critica-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Univ., Jenae 1805.
DIETRICH Walter, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1972.
EMERTON John Adney (cur.), *Studies in the historical books of the Old Testament* (VT.S 30), E. J. Brill, Leiden 1979.
EXUM Jo Cheryl (cur.), *The historical books* (The Biblical Seminar 40), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
EYNIKEL Erik, *The reform of king Josiah and the composition of the Deuteronomistic history* (OTS 33), E. J. Brill, Leiden 1996.
FORESTI Fabrizio, *La formazione della legge deuteronomica nel contesto della storia redazionale dell'opera deuteronomistica*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1987.

FREEDMAN David Noel, with Jeffrey C. GEOGHEGAN - Michael Mathias HOMAN, *The nine commandments. Uncovering a hidden pattern of crime and punishment in the Hebrew Bible*, Edited by Astrid BILLES BECK, Doubleday and Co., New York NY - London 2000.
FRIEDMAN Richard Elliott, *The Exile and Biblical narrative. The formation of the Deuteronomistic and Priestly works* (HSM 22), Scholars Press, Chico CA 1981.
FUSS Werner, *Die deuteronomische Pentateuchredaktion in Ex 3-17* (BZAW 126), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1972.
GEOGHEGAN Jeffrey C., *The time, place, and purpose of the Deuteronomistic history. The evidence of "until this day"* (BJSt 347), Brown Judaic Studies, Providence RI 2006.
GROSS Walter (cur.), *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"* (BBB 98), Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 1995.
ISHIDA Tomoo, *History and historical writing in Ancient Israel. Studies in Biblical historiography* (SHCANE 16), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1999.
JANSSEN Enno, *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums* (FRLANT 69), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956.
KELLER Martin, *Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namenstheologie* (BBB 105), Athenäum, Frankfurt a. M. 1996.
KNOPPERS Gary N. - MCCONVILLE J. Gordon (curr.), *Reconsidering Israel and Judah. Recent studies on the Deuteronomistic history* (SBTS 8), Eisenbrauns, Winona Lake IN 2000.
KÖPPEL Urs, *Das deuteronomistische Geschichtswerk und seine Quellen. Die Absicht der deuteronomistischen Geschichtsdarstellung aufgrund des Vergleichs zwischen Num 21,21-35 und Dtn 2,26–3,3* (EHS. T 122), Peter Lang Verlag, Bern - Frankfurt a. M. - New York NY 1979.
LOHFINK Norbert, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Band I (SBAB AT 8), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1990 [tr. amer.: *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly narrative and Deuteronomy*, Translated by Linda M. MALONEY, Fortress Press, Minneapolis MN 1994].
–, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Band II (SBAB AT 12), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1991.
–, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Band III (SBAB AT 20), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1995.
–, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Band IV (SBAB AT 31), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2000.
–, *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur*, Band V (SBAB AT 38), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005.
MCKENZIE Steven L., *The trouble with Kings; The composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VT.S 42), E. J. Brill, Leiden 1991.
MONTET Ferdinand, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. Étude critique et exégétique sous forme d'introduction et de commentaire du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres de Pentateuque et Josué*, Librairie Fischbacher, Paris 1891.
NA'AMAN Nadav, *The past that shapes the present. The creation of Biblical historiography in the Late First Temple period and after the downfall* (Yerî'ôt), Hammaqor, Jerusalem 2002.
NELSON Richard Donald, *The double redaction of the Deuteronomistic History* (JSOT.S 18), Sheffield Academic Press, Sheffield 1981.
NICHOLSON Ernest W., *Preaching to the exiles. A study of the prose tradition in the book of Jeremiah*, Basil Blackwell, Oxford 1970.
NIELSEN Flemming A.J., *The tragedy in history. Herodotus and the Deuteronomistic history* (JSOT.S 251 / CIS 4), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
NOTH Martin, *The Deuteronomistic history* (JSOT.S 15), JSOT Press, Sheffield 1981.
–, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse 18,2), Max Niemeyer Verlag, Halle an der Saale 1943; 3ª

edizione: NOTH Martin, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, 3. unveränderte Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1943, ³1967.
O'BRIEN Mark A., *The Deuteronomistic history hypothesis: a reassessment* (OBO 92), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1989.
OTTOSSON Magnus, *Josuaboken: en programskrift för davidisk restauration* (AUU 1), Almqvist and Wiksell International, Stockholm 1991.
PECKHAM Brian, *History and prophecy. The development of late Judaean literary traditions* (AncB.RL), Doubleday and Co., Garden City NY 1993.
–, *The composition of the Deuteronomistic history* (HSM 35), Scholars Press, Atlanta GA 1985.
PERSON Raymond F., Jr., *Second Zechariah and the Deuteronomic School* (JSOT.S 167), Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.
POLZIN Robert M., *David and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic History. Part three: 2 Samuel* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993.
–, *Moses and the Deuteronomist; A literary study of the Deuteronomic history - Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges*, Seabury Press, New York NY 1980; 2ª edizione: *Moses and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic history. Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993.
–, *Samuel and the Deuteronomist; A literary study of the Deuteronomic history - Part Two: 1 Samuel*, Harper and Row Publishers, San Francisco CA 1989; 2ª edizione: *Samuel and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic History. Part two: 1 Samuel* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993.
PURY Albert de - RÖMER Thomas C. - MACCHI Jean Daniel (curr.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (MoBi 34), Éditions Labor et Fides, Genève 1996 [tr. ingl.: *Israel constructs its history. Deuteronomistic historiography in recent research* (JSOT.S 306), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000].
RICHTER Wolfgang, *Die Bearbeitung des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche* (BBB 21), Peter Hanstein Verlag, Bonn 1964.
RIEHM Eduard Karl August, *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Ein Beitrag zur Einleitung in's alte Testament*, Perthes, Gotha 1854.
RÖMER Thomas C., *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990.
RÖMER Thomas C. (cur.), *The future of the Deuteronomistic history* (BEThL 147), University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven 2000.
RÖSEL Hartmut N., *Von Josua bis Jojachin; Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (VT.S 75), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1999.
ROSE Martin, *Deuteronomist und Jahwist; Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), Theologischer Verlag, Zürich 1981.
VEIJOLA Timo, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischem Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (AASF. B 198), Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1977.
–, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF. B 193), Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1975.
VERVENNE Marc - LUST Johan (curr.), *Deuteronomy and Deuteronomic literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans* (BEThL 133), University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven 1997.
VOGT Peter T., *Deuteronomic theology and the significance of Torah. A reappraisal*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 2006.
WEINFELD Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Clarendon Press, Oxford 1972; 2ª edizione: *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1992.

WESTERMANN Claus, *Die Geschichtsbücher des Alten Testaments; Gab es ein deuteronomistisches Geschichtswerk?* (ThB 87), Kaiser Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994.
WRAY BEAL Lissa M., *The Deuteronomist's prophet. Narrative control of approval and disapproval in the story of Jehu (2 Kings 9 and 10)* (LHBOTS 478), T. & T. Clark International, London - New York NY 2007.

4. COMMENTARI AI LIBRI DELLA STORIA DEUTERONOMISTICA

4.1. Giosuè

BALDI Donato, *Giosuè* (SB), Marietti, Torino - Roma 1952.
BEEK Martinus Adrianus, *Jozua* (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1981.
BOLING Robert Gordon, *Joshua, A new translation with introduction and commentary*, Introduction by GEORGE ERNEST WRIGHT (AncB 6), Doubleday and Co., Garden City NY 1982.
BUTLER Trent C., *Joshua* (WBC 7), Word Books Publisher, Dallas TX 1983.
CARTER Charles Edward (cur.), *Joshua - Esther* (Wesleyan Bible Commentary), Hendrickson Publisher, Peabody MA 1986 = 1979.
CAZEAUX Jacques, *Le refus de la guerre sainte; Josué, Juges et Ruth* (LeDiv 174), Les Éditions du Cerf, Paris 1998.
CORTESE Enzo, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (OBO 94), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990.
CREACH Jerome Frederick Davis, *Joshua* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 2003.
CROCETTI Giuseppe, *Giosuè, Giudici, Rut* (LoB 1.7), Editrice Queriniana, Brescia 1987.
CURTIS Adrian H. W., *Joshua* (OTGu), JSOT Press, Sheffield 1994.
DAVIS Dale Ralph, *No falling words. Expositions of the book of Joshua* (The Expositor's Guide to the Historical Books), Baker Book House, Grand Rapids MI 1988.
DILLMANN Christian Friedrich August, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua* (KEHAT 13), Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1885, ²1886.
FRANKE John R. (cur.), *Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Samuel* (ACCS. OT 4), Inter-Varsity Press, Leicester DG 2005 [tr.: *Giosuè, Giudici, Rut, 1-2 Samuele*, Edizione italiana a cura di Chiara SPUNTARELLI, Introduzione generale di Angelo DI BERARDINO (BCP. AT 3), Città Nuova Editrice, Roma 2007].
GÖRG Manfred, *Josua* (NEB.AT 26), Echter Verlag, Würzburg 1991.
GOSLINGA Cornelis Jakob, *Het boek Jozua, opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard* (KVHS 6), Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen ²1955, ⁵1980 [tr. amer.: *Joshua, Judges, Ruth*, Translated by Raymond TOGTMAN (BSC), Zondervan Publishing Company, Grand Rapids MI 1986].
GRINDEL John A., *Joshua, Judges* (Collegeville Bible Commentary. Old Testament 7), The Liturgical Press, Collegeville MN 1985 [tr.: *Giosuè - Giudici*, Traduzione di Donatella SCAIOLA (BiTt 7), Editrice Queriniana, Brescia 1994].
HAMLIN E. John, *Inheriting the land. A commentary on the Book of Joshua* (ITC), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1983.
HARRIS J. Gordon - BROWN Cheryl Anne - MOORE Michael S., *Joshua, Judges, Ruth* (NIBC.OT 5), Hendrickson Publisher - Paternoster Press, Peabody MA - Carlisle 2000.
HAWK Lewis Daniel, *Joshua* (Berit Olam), The Liturgical Press, Collegeville MN 2000.
HERTZBERG Hans Wilhelm, *Die Bücher Josua, Richter und Ruth* (ATD 9), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1953, ⁶1985 [tr.: *Giosuè, Giudici, Rut*, Traduzione e commento, Traduzione italiana di Franco RONCHI (AT 9), Paideia Editrice, Brescia 2001].
–, *Die Bücher Josua, Richter und Ruth / Die Samuelbücher*, Unveränderter Nachdruck der 5. Auflage 1973 (ATD 9-10), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen ³1965, ⁶1985 (ristampa).

HESS Richard Samuel, *Joshua. An introduction and commentary* (TOTC 6), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 1996.
HOLLAND Martin, *Das Buch Josua* (WStB.AT 6), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1993.
HOWARD David M., Jr., *Joshua* (NAC 5), Broadman and Holman Publishers, Nashville TN 1998.
KAUFMANN Yehezkel, *The Biblical account of the conquest of Palestine*, Translation into English from the Hebrew manuscript by Merton B. DAGUT, with a preface to the reissue by Moshe GREENBERG, The Magnes Press, Jerusalem 1953, ²1985.
KEIL Carl Friedrich, *Biblischer Commentar über die prophetischen Geschichtsbücher des ATs: Josua, Richter und Ruth* (BC 2,1), Dörffling und Franke, Leipzig 1863, ²1874 [tr. amer.: *Joshua, Judges, Ruth, I and II Samuel*, 2 volumes in one, Translated from the German by James MARTIN (Biblical Commentary on the Old Testament in Ten Volumes 2), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1870 (ristampa: 1876)].
KISSLING Paul Joseph, *Reliable characters in the Primary History. Profiles of Moses, Joshua, Elijah, and Elisha* (JSOT.S 224), Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
KNOBEL August Wilhelm Karl, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua; Nebst einer Kritik des Pentateuch und Josua* (KEHAT 13), Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1861.
KOOREVAAR Hendrik Jacob, *De opbouw van het Boek Jozua*, Centrum voor Bijbelse Vorming, Heverlee (Belgium) 1990.
NELSON Richard Donald, *Joshua. A commentary* (OTL), The Westminster Press, Philadelphia PA 1997.
NOTH Martin, *Das Buch Josua* (HAT 1 / 7), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1938, ³1971; 4ª edizione: Fritz VOLKMAR, *Das Buch Josua* (HAT 1 / 7), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen ⁴1994.
OTTOSSON Magnus, *Josuaboken: en programskrift för davidisk restauration* (AUU 1), Almqvist and Wiksell International, Stockholm 1991.
POLZIN Robert M., *Moses and the Deuteronomist; A literary study of the Deuteronomic history - Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges*, Seabury Press, New York NY 1980; 2ª edizione: *Moses and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic history. Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993.
RÖSEL Hartmut N., *Von Josua bis Jojachin; Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (VT.S 75), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1999.
ROWLETT Lori L., *Joshua and the rhetoric of violence; A new historicist analysis* (JSOT.S 226), Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
SCHMITT Götz, *Der Landtag von Sichem* (AzTh I,15), Calwer Verlag, Stuttgart 1964.
SICRE DÍAZ José Luis, *Josué* (NBE.CTL), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2002 [tr.: *Giosuè*, Traduzione di Paolo & Marco BERNARDINI, Collaborazione redazionale di Carlo VALENTINO (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 2004].
SOGGIN Jan Alberto, *Le livre de Josué* (CAT 5A), Éditions Labor et Fides, Genève 1970 [tr. amer.: *Joshua. A commentary* (OTL), The Westminster Press, Philadelphia PA 1972].
TENGSTRÖM Sven, *Die Hexateucherzählung; Eine literaturgeschichtliche Studie* (CB.OT 7), C. W. K. Gleerup, Lund 1976.
WIESEL Elie, *Five Biblical portraits*, University of Notre Dame Press, Notre Dame IN 1981 [tr.: *Cinque figure bibliche*, Traduzione di Daniel VOGELMANN (Collana "Schulim Vogelmann"), La Giuntina, Firenze 1988] = Piero Gribaudi Editore, Milano 1998.
WINTHER NIELSEN Nicolai, *A functional discourse grammar of Joshua; A computer-assisted rhetorical structure analysis* (CB.OT 40), Almqvist and Wiksell International, Stockholm 1995.
WOUDSTRA Marten H., *The Book of Joshua* (NIC.OT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1981.
YOUNGER K. Lawson, Jr., *Ancient conquest accounts. A study in Ancient Near Eastern and Biblical history writing* (JSOT.S 98), Sheffield Academic Press, Sheffield 1990.

4.2. Giudici

ACKERMAN Susan, *Warrior, dancer, seductress, queen. Women in Judges and Biblical Israel* (AncB.RL), Doubleday and Co., Garden City NY 1998 = (AncB.RL), Yale University Press, New Haven CT - London 2009.
AMIT Yairah, *The Book of Judges. The art of editing*, Translated from the Hebrew by Jonathan CHIPMAN (BIS 38), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1999.
ARMERDING Carl E., *Judges* (WBC 8), Word Books Publisher, Dallas TX 1997.
BECKER SPÖRL Silvia, *Und sang Debora an jenem Tag. Untersuchungen zu Sprache und Intention des Deboraliedes (Ri 5)* (EHS. T 620), Peter Lang Verlag, Bern - Frankfurt a. M. - New York NY 1998.
BLOCK Daniel Isaac, *Judges, Ruth* (NAC 6), Broadman and Holman Publishers, Nashville TN 1999.
BLUEDORN Wolfgang, *Yahweh versus Baalism. A theological reading of the Gideon-Abimelech narrative* (JSOT.S 329), Sheffield Academic Press, Sheffield 2001.
BOLING Robert Gordon, *Judges, A new translation with introduction and commentary* (AncB 6A), Doubleday and Co., Garden City NY 1974.
BOTTÉRO Jean, *Naissance de Dieu. La Bible et l'historien* (Bibliothèque des Histoires), Gallimard, Paris 1986 [tr.: *Nascita di Dio; La Bibbia e lo storico*, Ponte alle Grazie, Firenze 1990].
CAZEAUX Jacques, *Le refus de la guerre sainte; Josué, Juges et Ruth* (LeDiv 174), Les Éditions du Cerf, Paris 1998.
CROCETTI Giuseppe, *Giosuè, Giudici, Rut* (LoB 1.7), Editrice Queriniana, Brescia 1987.
CUNDALL Arthur Ernest - MORRIS Leon, *Judges - Ruth. An introduction and commentary* (TOTC 7), Inter-Varsity Press, Leicester DG 1968.
DAVIS Dale Ralph, *Such a great salvation. Expositions of the book of Judges* (The Expositor's Guide to the Historical Books), Baker Book House, Grand Rapids MI 1990.
DIRKSEN Peter Berend, *Richteren. Een praktische bijbelverklaring* (T&T), Kok Pharos Publishing House, Kampen 1990.
FRANKE John R. (cur.), *Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Samuel* (ACCS. OT 4), Inter-Varsity Press, Leicester DG 2005 [tr.: *Giosuè, Giudici, Rut, 1-2 Samuele*, Edizione italiana a cura di Chiara SPUNTARELLI, Introduzione generale di Angelo DI BERARDINO (BCP. AT 3), Città Nuova Editrice, Roma 2007].
GIBERT Pierre, *Vérité historique et esprit historien. Le cycle de Gédéon* (Initiations), Les Éditions du Cerf, Paris 1990.
GÖRG Manfred, *Richter* (NEB.AT 31), Echter Verlag, Würzburg 1993.
GOSLINGA Cornelis Jakob, *Het boek der Richteren, opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard*, 2 voll. (KVHS), Uitgeversmaatschappij J. H. Kok, Kampen 1933-1938, ⁵1980 [tr.: *Joshua, Judges, Ruth*, Translated by Raymond TOGTMAN (BSC), Zondervan Publishing Company, Grand Rapids MI 1986].
GRINDEL John A., *Joshua, Judges* (Collegeville Bible Commentary. Old Testament 7), The Liturgical Press, Collegeville MN 1985 [tr.: *Giosuè - Giudici*, Traduzione di Donatella SCAIOLA (BiTt 7), Editrice Queriniana, Brescia 1994].
HAMLIN E. John, *At risk in the promised land. A commentary on the book of Judges* (ITC), William B. Eerdmans - The Handsel Press, Grand Rapids MI - Edinburgh 1990.
Les Juges, Traduction du text grec de la Septante, Introduction et Notes par Paul HARLÉ, Avec la collaboration de Thérèse ROQUEPLO (La Bible d'Alexandrie 7), Les Éditions du Cerf, Paris 1999.
HARRIS J. Gordon - BROWN Cheryl Anne - MOORE Michael S., *Joshua, Judges, Ruth* (NIBC.OT 5), Hendrickson Publisher - Paternoster Press, Peabody MA - Carlisle 2000.
HERTZBERG Hans Wilhelm, *Die Bücher Josua, Richter und Ruth* (ATD 9), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1953, ⁶1985 [tr.: *Giosuè, Giudici, Rut*, Traduzione e commento, Traduzione italiana di Franco RONCHI (AT 9), Paideia Editrice, Brescia 2001].

–, *Die Bücher Josua, Richter und Ruth / Die Samuelbücher*, Unveränderter Nachdruck der 5. Auflage 1973 (ATD 9-10), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen ³1965, ⁶1985 (ristampa).
HOLLAND Martin - STEINHOFF Volker, *Das Buch der Richter und das Buch Rut* (WStB.AT 7), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1995.
JÜNGLING Hans Winfried, *Richter 19 - Ein Plädoyer für das Königtum; Stilistische Analyse der Tendenzerzählung Ri 19,1-30a; 21,25* (AnBib 84), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1981.
KASWALDER Pietro A., *La disputa diplomatica di Iefte (Gdc 11,12-28); La ricerca archeologica in Giordania e il problema della conquista* (SBFA 29), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1990.
KEIL Carl Friedrich, *Biblischer Commentar über die prophetischen Geschichtsbücher des ATs: Josua, Richter und Ruth* (BC 2,1), Dörffling und Franke, Leipzig 1863, ²1874 [tr. amer.: *Joshua, Judges, Ruth, I and II Samuel*, 2 volumes in one, Translated from the German by James MARTIN (Biblical Commentary on the Old Testament in Ten Volumes 2), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1870 (ristampa: 1876)].
KIM Jichan, *The structure of the Samson Cycle*, Kok Pharos Publishing House, Kampen 1993.
KLEIN Lilian R., *The triumph of irony in the Book of Judges* (JSOT.S 68), The Almond Press, Sheffield 1988.
LINDARS Barnabas, *Judges 1-5. A new translation and commentary*, Edited by Andrew David Hastings MAYES, T. & T. Clark, Edinburgh 1995.
MAYES Andrew David Hastings, *Judges* (OTGu), JSOT Press, Sheffield 1985.
MCCANN Jerry Clinton, Jr., *Judges* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 2002.
MOORE George Foot, *A critical and exegetical commentary on Judges* (ICC [7]), T. & T. Clark, Edinburgh 1895, ²1958.
POLZIN Robert M., *Moses and the Deuteronomist; A literary study of the Deuteronomic history - Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges*, Seabury Press, New York NY 1980; 2ª edizione: *Moses and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic history. Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993.
RICHTER Wolfgang, *Die Bearbeitung des "Retterbuches" in der deuteronomischen Epoche* (BBB 21), Peter Hanstein Verlag, Bonn 1964.
–, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung zum Richterbuch*, Zweite, durchgesehene Auflage (BBB 18), Peter Hanstein Verlag, Bonn 1963, ²1966.
SCHNEIDER Tammi J., *Judges* (Berit Olam), The Liturgical Press, Collegeville MN 2000.
SMELIK Willem Frederik, *The Targum of Judges* (OTS 36), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1995.
SOGGIN Jan Alberto, *Judges. A commentary* (OTL), SCM Press, London 1981 [tr. fr.: *Le livre des Juges* (CAT 5B), Éditions Labor et Fides, Genève 1987].
WEBB Barry G., *The Book of Judges. An integrated reading* (JSOT.S 46), Sheffield Academic Press, Sheffield 1987.
ZOBEL Hans Jürgen, *Stammesspruch und Geschichte. Die Angaben der Stammessprüche von Gen 49, Dtn 33 und Jdc 5 über die politischen und kultischen Zustände im Damaligen "Israel"* (BZAW 95), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1965.

4.3. Samuele

ALTER Robert, *The David story. A translation with commentary of 1 and 2 Samuel*, W. W. Norton, New York NY 1999.
BALDWIN Joyce Gertrude, *1 and 2 Samuel. An introduction and commentary* (TOTC 8), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 1988.
BERGEN Robert Dale, *1, 2 Samuel* (NAC 7), Broadman and Holman Publishers, Nashville TN 1996.

BOCCALI Giuliano, *I libri di Samuele. Versione, introduzione e note* (NVB 8), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo MI 1972, ²1992.
BRENNER Athalya, *A feminist companion to Samuel and Kings* (The Feminist Companion to the Bible 5), Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
BRESSAN Gino, *Samuele* (SB), Marietti, Torino 1954.
BRUEGGEMANN Walter, *First and Second Samuel* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 1990.
BUSSCHE Hendrik van den, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique* (ALBO 2/7), Desclée de Brouwer - Éditions J. Duculot, Paris 1948.
CAMPBELL Anthony Francis, *1 Samuel* (FOTL 7), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 2003.
–, *2 Samuel* (FOTL 7), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 2005.
CAQUOT André - ROBERT Philippe de, *Les livres de Samuel* (CAT 6), Éditions Labor et Fides, Genève 1994.
CASPARI Wilhelm, *Die Samuelbücher, mit Sacherklärungen versehen, nach bearbeitetem Wortlaut übersetzt* (KAT 7), Deichert (Böhme), Leipzig 1926.
CONROY Charles, *1-2 Samuel, 1-2 Kings. With an excursus on Davidic dynasty and Holy City Zion* (OTMes 6), M. Glazier - Gill and M., Wilmington DE - Dublin 1983.
COSTACURTA Bruna, *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono* (CBi), Edizioni Dehoniane, Roma 1995; 3ª edizione: COSTACURTA Bruna, *Con la cetra e con la fionda. L'ascesa di Davide verso il trono* (StBi[Deh]), EDB, Bologna ³2003.
COUFFIGNAL Robert, *Saül, héros tragique de la Bible. Étude littéraire du récit de son règne d'après les Livres de Samuel (1S IX-XXXI et 2S I)* (Thèmes et Mythes 19), Lettres Modernes Minard, Paris-Caen 1999.
CROCETTI Giuseppe, *1-2 Samuele; 1-2 Re* (LoB 1.8), Editrice Queriniana, Brescia 1987.
DHORME Édouard [= Paul], *Les livres de Samuel* (ÉtB), J. Gabalda et Cie Éditeurs, Paris 1910.
DIETRICH Walter (cur.), *David und Saul im Widerstreit. Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches* (OBO 206), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 2004.
DRIVER Samuel Rolles, *Notes on the Hebrew text and the topography of the Books of Samuel. With an introduction on Hebrew palaeography and the ancient versions and facsimiles of inscriptions and maps*, Second edition, revised and enlarged, Clarendon Press, Oxford 1889, ²1913.
ESLINGER Lyle M., *House of God, house of David; The rhetoric of 2 Samuel 7* (JSOT.S 164), JSOT Press, Sheffield 1994.
EVANS Mary J., *1 and 2 Samuel* (NIBC.OT 6), Hendrickson Publisher, Peabody MA 2000.
FOKKELMAN Jan Petrus, *Narrative art and poetry in the books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Volume 1: King David (II Sam. 9-20 and I Kings 1-2)* (SSN 20), Royal Van Gorcum, Assen 1981.
–, *Narrative art and poetry in the books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Volume 2: The crossing fates (I Sam. 13-31 and II Sam. 1)* (SSN 23), Royal Van Gorcum, Assen 1986.
–, *Narrative art and poetry in the books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Volume 3: Throne and city (2 Sam. 2-8 and 21-24)* (SSN 27), Royal Van Gorcum, Assen 1990.
–, *Narrative art and poetry in the books of Samuel. A full interpretation based on stylistic and structural analyses. Volume 4: Vow and desire (I Sam. 1-12)* (SSN 31), Royal Van Gorcum, Assen 1993.
FRANKE John R. (cur.), *Joshua, Judges, Ruth, 1-2 Samuel* (ACCS. OT 4), Inter-Varsity Press, Leicester DG 2005 [tr.: *Giosuè, Giudici, Rut, 1-2 Samuele*, Edizione italiana a cura di Chiara SPUNTARELLI, Introduzione generale di Angelo DI BERARDINO (BCP. AT 3), Città Nuova Editrice, Roma 2007].

GELANDER Shamai, *David and his God. Religious ideas as reflected in Biblical Historiography and Literature* (JBS 5), Simor Ltd., Jerusalem 1991.
GELIO Roberto, *L'ingresso di Davide in Gerusalemme capitale; Studio letterario, storico e teologico su II Sam 5,6-8; 6,1-23* (SBA 3), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo MI 1997.
GOOD Edwin M., *Irony in the Old Testament*, The Westminster Press, Philadelphia PA 1965; 2ª edizione: *Irony in the Old Testament* (BLS 3), The Almond Press, Sheffield ²1981.
GORDON Robert P., *1 and 2 Samuel* (OTGu), JSOT Press, Sheffield 1984 = Paternoster Press, Exeter 1986.
GOSLINGA Cornelis Jakob, *Het eerste boek Samuël* (COT 9,1), Uitgeverij Kok, Kampen 1968.
–, *Het tweede boek Samuël* (COT 9,2), Uitgeverij Kok, Kampen 1962.
GREßMANN Hugo, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels. Von Samuel bis Amos und Hosea übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen*, 2. stark umgearbeitete Auflage (SAT 2:1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1910, ²1921.
–, *Narrative and novelle in Samuel; Studies by Hugo Gressmann and other scholars (1906-1923)* (HTI 9), Sheffield Academic Press, Sheffield 1991.
GRILLET Bernard - LESTIENNE Michel (curr.), *Premier Livre des Règnes*, Introduction et notes par Michel LESTIENNE, Avec la collaboration de Jean MASSONET - Anita MÉASSON (La Bible d'Alexandrie IX/1), Les Éditions du Cerf, Paris 1997.
GRØNBAEK Jakob H., *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1. Sam. 15 - 2. Sam. 5). Tradition und Komposition*, nach dem dänischen Manuskript übersetzt von Hans LEISTERER (AThD 10), E. Munksgaard, København 1971.
HALPERN Baruch, *David's secret demons. Messiah, murderer, traitor, king* (The Bible in Its World), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 2001 [tr.: *I demoni segreti di David. Messia, assassino, traditore, re*, Traduzione italiana di Angelo FRACCHIA (ISB.S 19), Paideia Editrice, Brescia 2004].
HENTSCHEL Georg, *2 Samuel* (NEB.AT 34), Echter Verlag, Würzburg 1994.
HERTZBERG Hans Wilhelm, *Die Bücher Josua, Richter und Ruth*, Unveränderter Nachdruck der 5. Auflage 1973 (ATD 9-10), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen ⁶1985.
–, *Die Samuelbücher* (ATD 10), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956, ⁷1986 [tr.: *I libri di Samuele. Traduzione e commento*, Traduzione italiana di Franco RONCHI (AT 10), Paideia Editrice, Brescia 2003].
JOBLING David, *1 Samuel* (Berit Olam), The Liturgical Press, Collegeville MN 1998.
–, *The sense of biblical narrative. II: Structural analyses in the Hebrew Bible* (JSNT.S 39), Univ., Sheffield 1986.
–, *The sense of biblical narrative. Three structural analyses in the Old Testament (I Samuel 13-31, Numbers 11-12, I Kings 17-18)* (JSOT.S 7), Sheffield Academic Press, Sheffield 1978.
KEIL Carl Friedrich, *Biblischer Commentar über die prophetischen Geschichtsbücher des ATs: Die Bücher Samuels* (BC 2,2), Dörffling und Franke, Leipzig 1864, ²1875 [tr. amer.: *Joshua, Judges, Ruth, I and II Samuel*, 2 volumes in one, Translated from the German by James MARTIN (Biblical Commentary on the Old Testament in Ten Volumes 2), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1870 (1876)].
KEYS Gillian, *The wages of sin; A reappraisal of the 'Succession narrative'* (JSOT.S 232), Sheffield Academic Press, Sheffield 1996.
KLEIN Ralph Walter, *1 Samuel* (WBC 10), Word Books Publisher, Dallas TX 1983.
LENHART Bernhard, *Prophet und König im Nordreich Israel. Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen* (VT.S 96 / FIOTL 3), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 2003.
MCCARTER Peter Kyle, Jr., *II Samuel. A new translation with notes and commentary* (AncB 9), Doubleday and Co., Garden City NY 1984.
–, *I Samuel, A new translation with introduction and commentary* (AncB 8), Doubleday and Co., Garden City NY 1979.

POLZIN Robert M., *David and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic History. Part three: 2 Samuel* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993.
–, *Samuel and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic history - Part Two: 1 Samuel*, Harper and Row Publishers, San Francisco CA 1989; 2ª edizione: *Samuel and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic History. Part two: 1 Samuel* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993.
PURY Albert de - RÖMER Thomas C. (curr.), *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen* (OBO 176), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 2000.
RALPH Margaret Nutting, *Discovering Old Testament origins; The Book of Genesis, Exodus and Samuel* (Discovering the Living Word), Paulist Press, New York NY - Mahwah NJ 1992.
ROBINSON Gnana, *Let us be like the nations. A commentary on the books of 1 and 2 Samuel* (ITC), William B. Eerdmans - The Handsel Press, Grand Rapids MI - Edinburgh 1993.
SCHARBERT Josef - HENTSCHEL Georg, *Rut. 1. Samuel* (NEB.AT 33), Echter Verlag, Würzburg 1994.
SCHROER Silvia, *Die Samuelbücher* (NSK.AT 7), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1992.
SMITH Henry Preserved, *A critical and exegetical commentary on the Books of Samuel* (ICC [9]), T. & T. Clark, Edinburgh 1898, ²1977.
STAALDUINE SULMAN Eveline van, *The Targum of Samuel* (SAIS), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 2002.
STOEBE Hans Joachim, *Das erste Buch Samuelis* (KAT 8,1), Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 1973.
–, *Das zweite Buch Samuelis*, Mit einer Zeittafel von Alfred JEPSEN (KAT 8,2), Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1994.
STOLZ Fritz, *Das erste und zweite Buch Samuel* (ZBK.AT 9), Theologischer Verlag, Zürich 1981.
VAN SETERS John, *In search of history. Historiography in the Ancient world and the origins of Biblical history*, Yale University Press, New Haven CT 1983; 2ª edizione: *In search of history. Historiography in the Ancient world and the origins of Biblical history*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1983 (ristampa: 1997).
VATTIONI Francesco, *1-2 Samuele* (SB), Marietti, Torino 1960.
VAUX Roland Guérin de, *Les livres de Samuel* (La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem 8), Les Éditions du Cerf, Paris 1953, ²1961.
VEIJOLA Timo, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* (AASF. B 193), Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1975.
VETTE Joachim, *Samuel und Saul. Ein Beitrag zur narrativen Poetik des Samuelbuches* (BVB 13), LIT Verlage, Münster 2005.
VOM ORDE Klaus, *Das zweite Buch Samuel* (WStB.AT 10), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2002.
ZYL Albertus Hermanus van, *I Samuël*, 2 delen (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1988-1989.

4.4. Re

I Libri dei Re; Ai tempi dei re, Dio parla per mezzo dei profeti (In Ascolto. Commento Liturgico 5), Elledici, Leumann TO 1988.
The first and second book of Kings. The first and second book of Chronicles. The book of Ezra. The book of Nehemiah. The book of Esther. Additions to Esther. The book of Tobit. The book of Judith (NIB 3), Abingdon Press, Nashville TN 1999.
ÁLVAREZ BARREDO Miguel, *Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los Libros de los Reyes.*

Formación y teología (Publicaciones Instituto Teológico Franciscano. Serie mayor 21), Ediciones Espigas, Murcia 1996.
ARNOLD Daniel, *Élie, entre le jugement et la grâce. Commentaire de 1 Rois 17 à 2 Rois 2*, Éd. Emmaus, Saint-Légier 2001.
AULD A. Graeme, *Kings* (The Daily Study Bible), St. Andrew - Westminster, Edinburgh - Philadelphia 1986.
AULD A. Graeme - GIBSON John Clark Love, *I & II Kings* (The Daily Study Bible), St. Andrew - Westminster, Edinburgh - Philadelphia 1986.
BARDY Gustave et alii (curr.), *Élie le prophète; II: Au Carmel dans le judaïsme et l'Islam* (ÉtCarm 35), Desclée de Brouwer, Bruges - Paris 1956.
–, *Élie le prophète; I: Selon les Écritures et les traditions chrétiennes* (ÉtCarm 35), Desclée de Brouwer, Bruges - Paris 1956.
BARNES William Emery, *The first book of the Kings: in the revised version with introduction and notes* (CBSC), University Press, Cambridge 1908.
BARRÉ Lloyd M., *The rhetoric of political persuasion. The narrative artistry and political intentions of 2 Kings 9-11* (CBQ.MS 20), Catholic Biblical Association of America, Washington DC 1988.
BAUMGART Norbert Clemens, *Gott, Prophet und Israel; Eine synchrone und diachrone Auslegung der Naamanerzählung und ihrer Gehasiepisode (2 Kön 5)* (EThSt 68), St. Benno Verlag, Leipzig 1994.
BOHLEN Reinhold, *Der Fall Nabot. Form, Hintergrund und Werdegang einer alttestamentlichen Erzählung (1. Kön. 21)* (TrThS 35), Paulinus Verlag, Trier 1978.
BRENNER Athalya, *A feminist companion to Samuel and Kings* (The Feminist Companion to the Bible 5), Sheffield Academic Press, Sheffield 1994.
BRONGERS Hendrik Antonie, *II Koningen* (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1970.
–, *I Koningen* (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1967, ³1995.
BRUEGGEMANN Walter, *I Kings* (Knox Preaching Guides), Knox, Atlanta GA 1982 [tr.: *Il primo libro dei Re; Guida alla lettura* (Parola per l'Uomo d'Oggi 10), Claudiana Editrice, Torino 1993].
BUBER Martin - ROSENZWEIG Franz, *Bücher der Geschichte*, Hegner, Leipzig 1956.
BUIS Pierre, *Le livre des Rois* (SBi), J. Gabalda et C^ie^ Éditeurs, Paris 1997.
CARENA Omar, *La comunicazione non-verbale nella Bibbia; Un approccio semiotico al ciclo di Elia ed Eliseo: 1 Re 16,29 - 2 Re 13,25* (CBi), Marietti, Torino 1981.
COGAN Mordechai - TADMOR Hayim, *II Kings. A new translation with introduction and commentary* (AncB 11), Doubleday and Co., Garden City NY 1988.
–, *I Kings; A new translation with introduction and commentary* (AncB 10), Doubleday and Co., Garden City NY 2001.
COHN Robert L., *2 Kings* (Berit Olam), The Liturgical Press, Collegeville MN 2000.
CONROY Charles, *1-2 Samuel, 1-2 Kings. With an excursus on Davidic dynasty and Holy City Zion* (OTMes 6), M. Glazier - Gill and M., Wilmington DE - Dublin 1983.
CROCETTI Giuseppe, *1-2 Samuele; 1-2 Re* (LoB 1.8), Editrice Queriniana, Brescia 1987.
DAWES Stephen B., *1 & 2 Kings: the people's Bible commentary* (People's Bible Commentary), Bible Reading Fellowship, London 2001.
DEVRIES Simon John, *1 Kings* (WBC 12), Word Books Publisher, Waco TX 1985, ²2003.
DOBOVSKÝ Peter, *Hezekiah and the Assyrian spies. Reconstruction of the Neo-Assyrian intelligence services and its significance for 2 Kings 18-19* (BibOr 49), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006.
ELLIS Peter F., *The Books of Kings* (OTRG), The Liturgical Press, Collegeville MN 1966.
EYNIKEL Erik, *The reform of king Josiah and the composition of the Deuteronomistic history* (OTS 33), E. J. Brill, Leiden 1996.
FERNÁNDEZ MARCOS Natalio F., *Scribes and translators. Septuagint and Old Latin in the Books of Kings* (VT.S 54), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1994.

FICHTNER Johannes, *Das erste Buch von den Königen*, Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Klaus Dietrich FRICKE (BAT 12,1), Calwer Verlag, Stuttgart ²1979.
FOHRER Georg, *Elia* (AThANT 53), Zwingli Verlag, Zürich 1957, ²1968.
FRETHEIM Terence E., *First and Second Kings* (WBC), Westminster John Knox Press, Louisville KY 1999.
FRICKE Klaus Dietrich, *Das zweite Buch von den Königen* (BAT 12,2), Calwer Verlag, Stuttgart 1972.
FRITZ Volkmar, *Das erste Buch der Könige* (ZBK.AT 10,1), Theologischer Verlag, Zürich 1996.
–, *Das zweite Buch der Könige* (ZBK.AT 10,2), Theologischer Verlag, Zürich 1998.
GAROFALO Salvatore, *Il libro dei Re* (SB), Marietti, Torino 1951.
GRAY John, *I and II Kings. A commentary* (OTL), SCM Press, London 1964, ³1977.
GREßMANN Hugo, *Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels. Von Samuel bis Amos und Hosea übersetzt, erklärt und mit Einleitungen versehen*, 2. stark umgearbeitete Auflage (SAT 2:1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1910, ²1921.
HAUSER Alan J. - GREGORY Russell Inman, *From Carmel to Horeb. Elijah in crisis*, Edited by Alan J. HAUSER (JSOT.S 85 / BLS 19), The Almond Press, Sheffield 1990.
HAYES John Haralson - HOOKER Paul K., *A new chronology for the kings of Israel and Judah and its implications for biblical history and literature*, John Knox Press, Atlanta GA 1988.
HENTSCHEL Georg, *1 Könige* (NEB.AT 10), Echter Verlag, Würzburg 1984.
–, *2 Könige* (NEB.AT 11), Echter Verlag, Würzburg 1985.
–, *Die Elijaerzählungen. Zum Verhältnis von historischem Geschehen und geschichtlicher Erfahrung* (EThSt 33), St. Benno Verlag, Leipzig 1977.
HOBBS T. Raymond, *2 Kings* (WBC 13), Word Books Publisher, Waco TX 1985.
HOUSE Paul R., *1, 2 Kings* (NAC 8), Broadman and Holman Publishers, Nashville TN 1995.
JOBLING David, *The sense of biblical narrative. Three structural analyses in the Old Testament (I Samuel 13-31, Numbers 11-12, I Kings 17-18)* (JSOT.S 7), Sheffield Academic Press, Sheffield 1978.
JONES Gwilym Henry, *1 and 2 Kings. Volume 1: I Kings 1:1–16:34* (NCBC), William B. Eerdmans - Marshall, Grand Rapids MI - London 1984.
–, *1 and 2 Kings. Volume 2: I Kings 17:1 - II Kings 25:30* (NCBC), William B. Eerdmans - Marshall, Grand Rapids MI - London 1984.
JONG Stephan de, *Het verhaal von Hizkia en Sanherib. Een synchronische en diachronische analyse von II Kon. 18,13–19,37 (par. Jes 36-37)*, Centrale Huisdrukkerij V.U., Amsterdam 1992.
KEIL Carl Friedrich, *Biblischer Commentar über die prophetischen Geschichtsbücher des ATs: Die Bücher der Könige* (BC 2,3), Dörffling und Franke, Leipzig 1865, ²1876 [tr. amer.: *I and II Kings, I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther*, 2 volumes in one, Translated by James Gracey MURPHY (Biblical Commentary on the Old Testament in Ten Volumes 3), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1857 (ristampa: 1980)].
KETTER Peter, *Die Königsbücher* (Die Heilige Schrift für das Leben erklärt III,2), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1953.
KITTEL Gerhard, *Die Bücher der Könige übersetzt und erklärt* (HK.AT 1,5), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1900.
LAATO Antti, *Josiah and David redivivus; The historical Josiah and the Messianic expectations of exilic and postexilic times* (CB.OT 33), Almqvist and Wiksell International, Stockholm 1992.
LANDERSDORFER Simon Konrad, *Die Bücher der Könige; Übersetzt und erklärt* (HSAT III.2), Verlag von Peter Hanstein, Bonn 1927.
LEITHART Peter J., *1 & 2 Kings* (Brazos Theological Commentary on the Bible), Brazos, Grand Rapids MI 2006.

LONG Burke O'Connor, *1 Kings. With an introduction to historical literature* (FOTL 9), William B. Eerdmans, Grand Rapids MI - Exeter 1984.
–, *2 Kings* (FOTL 10), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1991.
MASSON Michel, *Élie ou l'appel du silence*, Les Éditions du Cerf, Paris 1992 [tr.: *Elia. L'appello del silenzio*, a cura di Maria Adele COZZI (LPB 25), EDB, Bologna 1993].
MCKENZIE Steven L., *The trouble with Kings; The composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History* (VT.S 42), E. J. Brill, Leiden 1991.
MONTGOMERY James Alan, *A critical and exegetical commentary on the Books of Kings*, Edited by Henry Synder GEHMAN (ICC [10]), T. & T. Clark, Edinburgh 1951 (2ª ristampa: 1986).
MOORE Rick Dale, *God saves. Lessons from the Elisha stories* (JSOT.S 95), Sheffield Academic Press, Sheffield 1990.
MULDER Martin Jan, *1 Kings*, Translated from the Dutch by John VRIEND (HCOT), Peeters Press, Leuven 1998.
NAPIER Bunyan Davie, *Word of God, word of earth*, United Church Press, Philadelphia PA 1976.
NELSON Richard Donald, *First and Second Kings* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 1987.
NEUDORFER Heinz Werner, *Das zweite Buch der Könige* (WStB.AT 12), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 1998.
NOBILE Marco, *1-2 Re*, Nuova versione, introduzione e commento (LB. AT 9), Paoline Editoriale Libri, Milano 2010.
NOTH Martin, *Könige. 1. Band: 1-16* (BKAT 9/1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1968.
PERSON Raymond F., Jr., *The Kings-Isaiah and Kings-Jeremiah recensions* (BZAW 252), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1997.
PROVAN Iain William, *1 and 2 Kings* (NIBC.OT 7), Hendrickson Publisher, Peabody MA 1995 = (OTGu), JSOT Press, Sheffield 1997.
REHM Martin, *Das erste Buch der Könige. Ein Kommentar*, Echter Verlag, Würzburg 1979.
–, *Das zweite Buch der Könige*, Echter Verlag, Würzburg 1982.
RICE Gene, *Nations under God. A commentary on the Book of I Kings* (ITC), William B. Eerdmans - The Handsel Press, Grand Rapids MI - Edinburgh 1990.
ROBINSON Joseph, *The first Book of Kings* (CNEB), Cambridge University Press, London - New York 1972.
–, *The second Book of Kings* (CNEB), Cambridge University Press, London - New York 1976.
RÖSEL Hartmut N., *Von Josua bis Jojachin; Untersuchungen zu den deuteronomistischen Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (VT.S 75), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1999.
ROSENBERG A. J. - HOCHBERG Reuven (curr.), *I Kings. A new English translation*, The Judaica Press, New York NY 1984.
SCHENKER Adrian, *Septante et texte massorétique dans l'histoire la plus ancienne du texte de 1 Rois 2-14* (CRB 48), J. Gabalda et Cie Éditeurs, Paris 2000.
SCHMID Hartmut, *Das erste Buch der Könige* (WStB.AT 11), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2000.
SHENKEL James Donald, *Chronology and recensional development in the Greek text of Kings* (HSM 1), Harvard University Press, Cambridge MA 1968.
STECK Odil Hannes, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (WMANT 26), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1968.
STIPP Hermann Josef, *Elischa, Propheten, Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20. 22 und 2 Kön 2-7* (ATSAT 24 / Münchener Universitätsschriften. Philosophische Fakultät: Altertumskunde und Kulturwissenschaften), EOS Verlag, Sankt Ottilien 1987.

TALSHIR Zipora, *The alternative story of the division of the Kingdom; 3 Kingdoms 12:24a-z* (JBS 6), Simor Ltd., Jerusalem 1993.
TALSTRA Eep, *Solomon's prayer; Synchrony and diachrony in the composition of I Kings 8,14-61* (CBET 3), Kok Pharos Publishing House, Kampen 1993.
THIEL Winfried, *Könige I* (BKAT 9/2,1), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000.
THIELE Edwin Richard, *The mysterious numbers of the Hebrew Kings. A recontruction of chronology of the kingdoms of Israel and Judah*, Zondervan Publishing Company, Grand Rapids MI 1951, ³1983.
TIMM Stefan, *Die Dynastie Omris; Quellen und Untersuchungen zur Geschichte Israels im 9. Jahrhundert vor Christus* (FRLANT 124), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1982.
TOEWS Wesley I., *Monarchy and religious institution in Israel under Jeroboam I* (SBL.MS 47), Scholars Press, Atlanta GA 1993.
WALLACE Ronald S., *Elijah and Elisha: expositions from the book of Kings*, Oliver and Boyd, Edinburgh 1957.
WALSH Jerome T., *1 Kings* (Berit Olam), The Liturgical Press, Collegeville MN 1996.
WERLITZ Jürgen, *Die Bücher der Könige* (NSK.AT 8), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2002.
WISEMAN Donald John, *1 and 2 Kings. An introduction and commentary* (TOTC 9), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 1993.
WOOD Geoffrey, *Kings. The first Book of Kings* (PBiS 15), Paulist Press, New York NY 1973.
–, *The second Book of Kings* (PBiS 16), Paulist Press, New York NY 1973.
WRAY BEAL Lissa M., *The Deuteronomist's prophet. Narrative control of approval and disapproval in the story of Jehu (2 Kings 9 and 10)* (LHBOTS 478), T. & T. Clark International, London - New York NY 2007.
WÜRTHWEIN Ernst, *Die Bücher der Könige. 1. Band: 1. Kön 1-16* (ATD 11.1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1977, ²1985.
–, *Die Bücher der Könige. 2. Band: 1. Kön 17 - 2. Kön 25* (ATD 11.2), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1984.

5. COMMENTARI E STUDI PER LA STORIA CRONISTICA

ABADIE Philippe (cur.), *Le livre des Chroniques*, CÉv n. 87 (1994) 3-63.
ALLEN Leslie Christopher, *1, 2 Chronicles* (CCS.OT 10), Word Books Publisher, Waco TX 1987.
–, *The Greek Chronicles. The relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic text. Part 1: The translator's craft* (VT.S 25), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1974.
–, *The Greek Chronicles. The relation of the Septuagint of I and II Chronicles to the Massoretic text. Part 2: Textual criticism* (VT.S 27), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1974.
ASURMENDI RUIZ Jesús María et alii, *Historia, narrativa, apocalíptica*, Edición preparada por José Manuel SÁNCHEZ CARO (IEB 3b), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000 [tr.: *Storia, narrativa, apocalittica*, a cura di José Manuel SÁNCHEZ CARO, Traduzione di Paola FLORIOLI, Edizione italiana a cura di Antonio ZANI (ISB 3.2), Paideia Editrice, Brescia 2003].
AUFFRET Pierre, *Merveilles à nos yeux; Étude structurelle de vingt psaumes dont celui de 1Ch 16,8-36* (BZAW 235), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1995.
AUGUSTIN Matthias, *Neue territorialegeschichtliche Aspekte zu 1 Chronik 1-9 am Beispiel der Rubeniten*, in Hermann Michael NIEMANN - Matthias AUGUSTIN - Werner H. SCHMIDT (Hrsg.), *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. Festschrift für Klaus-Dietrich Schunck zu seinem 65. Geburtstag* (BEATAJ 37), Peter Lang Verlag, Bern - Frankfurt a. M. 1994, 299-309.
AUNEAU Joseph, *I libri di Esdra, Neemia e delle Cronache*, in Louis MONLOUBOU et alii, *I Salmi e gli altri Scritti*, a cura di Joseph AUNEAU (PEB 5), Edizioni Borla, Roma 1991, 221-290.

BECKER Joachim, *1 Chronik* (NEB.AT 18), Echter Verlag, Würzburg 1986.
–, *2 Chronik* (NEB.AT 20), Echter Verlag, Würzburg 1988.
BEENTJES Pancratius Cornelis, *Tradition and transformation. Aspects of innerbiblical interpretation in 2 Chronicles 20*, Bib 74 (1993) 258-268.
BRÄUMER Hansjörg, *Das zweite Buch der Chronik* (WStB.AT 14), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2002.
BRAUN Roddy Leo, *1 Chronicles* (WBC 14), Word Books Publisher, Dallas TX 1986.
–, *Chronicles, Ezra, and Nehemia; Theology and literary history*, in John Adney EMERTON (ed.), *Studies in the historical books of the Old Testament* (VT.S 30), E. J. Brill, Leiden 1979, 52-64.
–, *The message of the Chronicler; Raily round the Temple*, CTM 42 (1971) 502-514.
CAMPOS SANTIAGO Jesús, *La storia cronistica*, in Jesús María ASURMENDI RUIZ et alii, *Storia, narrativa, apocalittica*, a cura di José Manuel SÁNCHEZ CARO, Traduzione di Paola FLORIOLI, Edizione italiana a cura di Antonio ZANI (ISB 3.2), Paideia Editrice, Brescia 2003, 167-261.
CANNEY Maurice Arthur, *The Hebrew* מלין, AJSL 40 (1923s) 135-137.
CAVEDO Romeo, *1-2 Cronache; Esdra e Nehemia* (LoB 1.9-10), Editrice Queriniana, Brescia 1991.
CLINES David John Alfred, *The Nehemiah memoir; The perils of autobiography*, in ID., *What does Eve do to help? and other readerly questions on the Old Testament* (JSOT.S 94), JSOT Press, Sheffield 1990, 124-164.
–, *The Old Testament histories; A reader's guide*, in ID., *What does Eve do to help? and other readerly questions on the Old Testament* (JSOT.S 94), JSOT Press, Sheffield 1990, 85-105.
CURTIS Edward Lewis - MADSEN Albert Alonzo, *A critical and exegetical commentary on the books of Chronicles* (ICC [11]), T. & T. Clark, Edinburgh 1910.
DEBOYS David G., *History and Theology in the Chronicler's Portrayal of Abijah*, Bib 71 (1990) 48-62.
DEVRIES Simon John, *1 and 2 Chronicles* (FOTL 11), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1989.
DILLARD Raymond Bryan, *2 Chronicles* (WBC 15), Word Books Publisher, Dallas TX 1987.
DIRKSEN Piet B., *1 Chronicles 9,26-33: its position in chapter 9*, Bib 79 (1998) 91-96.
–, *Why was David disqualified as temple builder?*, JSOT 18,70 (1996) 51-56.
DUKE Rodney Kent, *A model for a theology of Biblical historical narratives; Proposed and demonstrated with the books of Chronicles*, in Matt Patrick GRAHAM - William Paul BROWN - Jeffrey K. KUAN (eds.), *History and interpretation; Essays in honour of John H. Hayes* (JSOT.S 173), JSOT Press, Sheffield 1993, 65-77.
–, *The persuasive appeal of the Chronicler; A rhetorical analysis* (JSNT.S 88), The Almond Press, Sheffield 1990.
DYCK Jonathan E., *The theocratic ideology of the Chronicler* (BIS 33), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1999.
EDELMAN Diana Vikander, *The Deuteronomist's David and the Chronicler's David. Competing or contrasting ideologies?*, in Thomas C. RÖMER (ed.), *The future of the Deuteronomistic history* (BEThL 147), University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven 2000, 67-83.
FREEDMAN David Noel - MIANO D., *Is the shorter reading better? Haplography in the first book of Chronicles*, in Shalom MORTON PAUL - Robert A. KRAFT - Lawrence H. SCHIFFMAN - Weston W. FIELDS (eds.), *Emanuel. Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in honor of Emanuel Tov*, with the assistance of Eva BEN-DAVID (VT.S 94), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 2003, 685-698.
GALLING Kurt, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia, übersetzt und erklärt* (ATD 12), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1954.
GELSTON Anthony, *The end of Chronicles*, SJOT 10 (1996) 53-60.

GLATT-GILAD David A., *The role of Huldal's prophecy in the Chronicler's portrayal of Josiah's reform*, Bib 77 (1996) 16-31.
GOSSE Bernard, *L'alliance avec Abraham et les relectures de l'histoire d'Israël en Ne 9, Ps 105-106, 135-136 et 1 Ch 16*, in *Mélanges Jacques Briend II*, Transeuphr n. 15 (1998) 123-135.
GRAHAM Matt Patrick, *Aspects of the structure and rhetoric of 2 Chronicles 25*, in Matt Patrick GRAHAM - William Paul BROWN - Jeffrey K. KUAN (eds.), *History and interpretation; Essays in honour of John H. Hayes* (JSOT.S 173), JSOT Press, Sheffield 1993, 78-89.
HOFFMANN Rudolf E., *Eine Parallele zur Rahmenerzählung des Buches Hiob in I Chr 7,20-29?*, ZAW 92 (1980) 120-132.
JAPHET Sara, *I and II Chronicles. A commentary* (OTL), Westminster John Knox Press, Louisville KY 1993 [tr. ted.: *I Chronik*, Aus dem Hebräisch übersetzt von Dafna MACH (HThK.AT), Verlag Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 2002; *II Chronik* (HThK.AT), Verlag Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 2003].
–, *L'historiographie post-exilique: comment et pourquoi?*, in Albert de PURY - Thomas C. RÖMER - Jean Daniel MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (MoBi 34), Éditions Labor et Fides, Genève 1996, 123-152.
–, *The distribution of the priestly gifts according to a document of the Second Temple period*, in Michael V. FOX et alii (eds.), *Texts, temples, and traditions; A tribute to Menahem Haran*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1996, 3-20.
–, *Theodicy in Ezra-Nehemiah and Chronicles*, in Antti LAATO - Johannes Cornelis de MOOR (eds.), *Theodicy in the world of the Bible*, E. J. Brill, Leiden 2003, 429-469.
–, *Ideology of the book of Chronicles and its place in Biblical thought* (BEATAJ 9), Peter Lang Verlag, Bern - Frankfurt a. M. - New York NY 1989, ²1997.
JARICK John, *1 Chronicles* (Readings), Sheffield Academic Press, Sheffield 2002.
–, *The implications of LXX 1 Chronicles 3:21 for king David's place in the Chronicles timeline*, in Martin F. J. BAASTEN - Willem Theodoor van PEURSEN (eds.), *Hamlet on a hill. Semitic and Greek studies presented to Professor T. Muraoka on the occasion of his sixty-fifth birthday* (OLA 118), Peeters Press, Leuven - Paris - Dudley MA 2003, 579-586.
JONES Gwilym Henry, *1 and 2 Chronicles* (OTGu), JSOT Press, Sheffield 1993.
KALIMI Isaac, *The contribution of the literary study of Chronicles to the solution of its textual problems*, BibInt 3 (1995) 190-212.
–, *The reshaping of Ancient Israelite history in Chronicles*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 2005.
–, *Zur Geschichtsschreibung des Chronisten; Literarisch-historiographische Abweichungen der Chronik von ihren Paralleltexten in den Samuel- und Königsbüchern* (BZAW 226), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1995.
KEIL Carl Friedrich, *Biblischer Commentar über die nachexilischen Geschichtsbücher: Chronik, Esra, Nehemia und Esther* (BC 5), Dörffling und Franke, Leipzig 1870 [tr. amer.: *I and II Kings, I and II Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther*, 2 volumes in one, Translated by James Gracey MURPHY (Biblical Commentary on the Old Testament in Ten Volumes 3), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1857 (ristampa: 1980)].
KLEIN Ralph Walter, *1 Chronicles. A commentary*, Edited by THOMAS KRÜGER (Herm), Fortress Press, Minneapolis MN 2006.
KLEINIG John W., *The Lord's song. The basic, function and significance of choral music in Chronicles* (JSOT.S 156), JSOT Press, Sheffield 1993.
KNOPPERS Gary N., *I Chronicles. A new translation with notes and commentary* (AncB 12), Doubleday and Co., Garden City NY 2003.
LAUBACH Fritz, *Das erste Buch der Chronik* (WStB.AT 13), R. Brockhaus Verlag, Wuppertal 2000.

MICHAÉLI Frank, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie* (CAT 16), Éditions Labor et Fides, Genève 1967.
MOSIS Rudolf, *Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerks* (FThSt 92), Verlag Herder, Freiburg i.B. - Basel - Wien 1973.
MURRAY Donald F., *Under YHWH's veto: David as shedder of blood in Chronicles*, Bib 82 (2001) 457-476.
MYERS Jacob Martin, *I Chronicles. A new translation with notes and commentary* (AncB 12), Doubleday and Co., Garden City NY 1965.
–, *II Chronicles. A new translation with notes and commentary* (AncB 13), Doubleday and Co., Garden City NY 1965.
NEWSOME James D., *Toward a new undestanding of the Chronicler and his purposes*, JBL 94 (1975) 201-227.
NORTH Robert Grady, *Theology of Chronicler*, JBL 82 (1963) 369-381.
NOTH Martin, *The Chronicler's history* (JSOT.S 50), JSOT Press, Sheffield 1987.
OEMING Manfred, *Die Eroberung Jerusalems durch David in deuteronomistischer und chronistischer Darstellung (II Sam 5,6-9 und I Chr 11,4-8); Ein Beitrag zur narrativen Theologie der beiden Geschichtswerke*, ZAW 106 (1994) 404-420.
PAYNE J. Barton, *1 & 2 Chronicles*, in Frank Ely GAEBELEIN (ed.), *1 & 2 Kings, 1 & 2 Chronicles, Ezra, Nehemiah, Esther, Job* (EBC 4), Regency - Zondervan, Grand Rapids MI 1988, 301-562.
RENDTORFF Rolf, *Chronicles and the Priestly Torah*, in Michael V. FOX et alii (eds.), *Texts, temples, and traditions; A tribute to Menahem Haran*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1996, 259-266.
RICHARDS Kent Harold, *Reshaping Chronicles and Ezra-Nehemiah interpretation*, in James Luther MAYS - David L. PETERSEN - Kent Harold RICHARDS (eds.), *Old Testament interpretation; Past, present, and future; Essays in honor of Gene M. Tucker*, Abingdon Press, Nashville TN 1995, 211-224.
RILEY William, *King and cultus in Chronicles; Worship and the reinterpretation of history* (JSOT.S 160), JSOT Press, Sheffield 1993.
ROOY Harry V. van, *Prophet and society in the Persian period according to Chronicles*, in Tamara Cohn ESKENAZI - Kent Harold RICHARDS (ed.), *Second Temple studies 2. Temple and community in the Persian period*, JSOT Press, Sheffield 1994, 163-179.
ROTHSTEIN Wilhelm, *Kommentar zum ersten Buch der Chronik*, Nach des Verfassers Tod bearbeitet, abgeschlossen und eingelegt von Johannes HÄNEL (KAT 18,2), Deichert (Böhme), Leipzig 1927.
ROUBOS Klarinus, *II Kronieken* (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1972.
–, *I Kronieken* (POT), G. F. Callenbach, Nijkerk 1969.
RUDOLPH Wilhelm, *Chronikbücher* (HAT 1 / 21), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1955.
SCHWEITZER Steven James, *The High Priest in Chronicles. An anomaly in a detailed description of the temple cult*, Bib 84 (2003) 388-402.
SEIDEL Hans, *Lobgesänge im Himmel und auf Erden*, in Arndt MEINHOLD - Rüdiger LUX (Hrsg.), *Gottesvolk; Beiträge zu einem Thema biblischer Theologie. [Siegfried Wagner zur Vollendung des 60. Lebensjahres gewidmet]*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1991, 114-124.
SELMAN Martin J., *1 Chronicles. An introduction and commentary* (TOTC 10A), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 1994 [tr.: *1° Cronache: introduzione e commentario* (Commentari ai Libri dell'Antico Testamento), Edizioni GBU, Roma 2004].
–, *2 Chronicles. An introduction and commentary* (TOTC 10B), Inter-Varsity Press, Downer's Grove IL 1994.
SPARKS James T., *The Chronicler's genealogies. Towards an understanding of 1 Chronicles 1-9* (AcBib 28), Society of Biblical Literature - Brill, Atlanta GA - Leiden 2008.
STEINS Georg, *Chronik* (ATD 12.1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen [in prep.].

–, *Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen; Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik* (BBB 93), Beltz Athenäum Verlag, Weinheim 1995.
–, *Zur Datierung der Chronik; Ein neuer methodischer Ansatz*, ZAW 109 (1997) 84-92.
STRÜBIND Kim, *Tradition als Interpretation in der Chronik. König Josaphat als Paradigma chronistischer Hermeneutik und Theologie* (BZAW 201), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1991.
TAGLIACARNE Pierfelice, *La figura di Davide nei libri delle Cronache*, in Gian Luigi PRATO (a cura di), *Davide: modelli biblici e prospettive messianiche; Atti dell'VIII Convegno di Studi Veterotestamentari (Seiano, 13-15 settembre 1993)*, RSB 7,1 (1995) 57-77.
THOMPSON John Arthur, *1, 2 Chronicles* (NAC 9), Broadman and Holman Publishers, Nashville TN 1995.
TUELL Steven Shawn, *First and Second Chronicles* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 2001.
WILLI Thomas, *Late Persian Judaism and its conception of an integral Israel according to Chronicles*, in Tamara Cohn ESKENAZI - Kent Harold RICHARDS (ed.), *Second Temple studies 2. Temple and community in the Persian period*, JSOT Press, Sheffield 1994, 146-162.

6. COMMENTARI E STUDI PER LA STORIA MACCABAICA

The first book of Maccabees. The second book of Maccabees. Introduction to Hebrew poetry. The book of Job. The book of Psalms (NIB 4), Abingdon Press, Nashville TN 1996.
ASURMENDI RUIZ Jesús María et alii, *Historia, narrativa, apocalíptica*, Edición preparada por JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO (IEB 3b), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2000 [tr.: *Storia, narrativa, apocalittica*, a cura di José Manuel SÁNCHEZ CARO, Traduzione di Paola FLORIOLI, Edizione italiana a cura di Antonio ZANI (ISB 3.2), Paideia Editrice, Brescia 2003].
BARLETT John R., *1 Maccabees* (GAP), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997.
BASLEZ Marie Françoise, *The origin of the martyrdom images: from the Book of Maccabees to the first Christians*, in Géza G. XERAVITS - József ZSENGELLÉR (curr.), *The Books of Maccabees: History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9-11 June, 2005* (JSJ.S 118), E. J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 2007, 113-130.
BÜCKERS Hermann, *Die Makkabäerbücher; Das Buch Job; Übersetzt und erklärt* (HBK 5), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1939.
DOBBELER Stephanie von, *Die Bücher 1/2 Makkabäer* (NSK.AT 11), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1997.
DOMMERSHAUSEN Werner, *1 Makkabäer, 2 Makkabäer* (NEB.AT 12), Echter Verlag, Würzburg 1985.
ENERMALM OGAWA Agneta, *Josephus's Paraphrase of 1 Maccabees in* Antiquities *12-13. Prayer in a narrative context*, in James Hamilton CHARLESWORTH (cur.), *The Lord's prayer and other prayer texts from the Greco-Romana era*, with Mark HARDING - Mark KILEY, Trinity Press International, Valley Forge PA 1994, 73-82.
–, *Un langage de prière juif en grec. Le témoignage des deux premiers livres des Maccabées* (CB.NT 17), Almqvist and Wiksell International, Stockholm 1987.
GALBIATI Rodolfo Enrico, *1 e 2 Maccabei*, in Rodolfo Enrico GALBIATI - Angelo PENNA - Pietro ROSSANO (a cura di), *La Sacra Bibbia; tradotta dai testi originali*, Volume I: *Libri storici*, Introduzione, note e indici analitici ridotti ad opera di Osvaldo MARINI, Selezione del Reader's Digest, Milano 1968, 558-611.
GOLDSTEIN Jonathan A., *II Maccabees. A new translation with introduction and commentary* (AncB 41A), Doubleday and Co., Garden City NY 1983.
–, *I Maccabees. A new translation with introduction and commentary* (AncB 41), Doubleday and Co., Garden City NY 1976.

HANHART Robert (cur.), *Maccabæorum liber II* (Septuaginta 9,2), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959, ²1976.
HENGEL Martin, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit* (SBS 76), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976 [tr.: *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell' ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana* (StBi 56), Paideia Editrice, Brescia 1981].
HENTEN Jan Willem van, *The Maccabean martyrs and saviours of the Jewish people. A study of 2 and 4 Maccabees* (JSJ.S 57), E. J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 1997.
KAMPEN John, *The Books of the Maccabees and sectarianism in Second Temple Judaism*, in Géza G. XERAVITS - József ZSENGELLÉR (curr.), *The Books of Maccabees: History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9-11 June, 2005* (JSJ.S 118), E. J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 2007, 11-30.
KAPPLER Werner (cur.), *Maccabæorum liber I* (Septuaginta 9,1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1936, ²1967.
KEEL Othmar, *1 Makk 2 - Rechtfertigung, Programm und Denkmal für die Erhebung der Hasmonäer. Eine Skizze*, in Othmar KEEL - Urs STAUB, *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV* (OBO 178), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 2000, 123-133.
–, *Die kultischen Massnahmen Antiochus' IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch?*, in Othmar KEEL - Urs STAUB, *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV* (OBO 178), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 2000, 87-121.
KEIL Carl Friedrich, *Commentar über die Bücher der Makkabäer* (BC Supp.), Dörffling und Franke, Leipzig 1875.
KELLERMANN Ulrich, *Auferstehung in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer* (SBS 95), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1979.
PENNA Angelo, *Libri dei Maccabei* (SB AT), Marietti, Torino 1953.
RAPPAPORT Uriel, *A note on the use of the Bible in 1 Maccabees*, in Michael Edward STONE - Esther Glickler CHAZON (curr.), *Biblical perspectives: Early use and interpretation of the Bible in light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May, 1996* (STDJ 28), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1998, 175-180.
–, *The extradition clause in I Maccabees, XV, 21*, in Karel van LERBERGHE - Antoon SCHOORS (curr.), *Immigration and emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński* (OLA 65), Uitgeverij Peeters en Department Oriëntalistiek, Leuven 1995, 271-284.
SCHWARTZ Daniel R., *On something Biblical about 2 Maccabees*, in Michael Edward STONE - Esther Glickler CHAZON (curr.), *Biblical perspectives: Early use and interpretation of the Bible in light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the First International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 12-14 May, 1996* (STDJ 28), E. J. Brill, Leiden - Boston - Köln 1998, 223-232.
SCURLOCK Jo Ann, *167 BCE: Hellenism or reform?*, JSJ 31 (2000) 125-161.
SPILLY Alphonse P., *First Maccabees. Second Maccabees* (Collegeville Bible Commentary. Old Testament 12), The Liturgical Press, Collegeville MN 1995 [tr.: *I libri dei Maccabei*, a cura di Luca DE SANTIS (BiTt 12), Editrice Queriniana, Brescia 1995].
VALLAURI Emiliano, *1-2 Maccabei; Lotta e martirio per la fede* (LoB 1.12), Editrice Queriniana, Brescia 1982.
XERAVITS Géza G. - ZSENGELLÉR József (curr.), *The Books of Maccabees: History, Theology, Ideology. Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9-11 June, 2005* (JSJ.S 118), E. J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 2007.

SEZIONE PRIMA

INTRODUZIONI

Parte prima

LA *TÔRÂ*, OVVERO IL PENTATEUCO

GIANANTONIO BORGONOVO

BIBLIOGRAFIA

O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrân-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testament* (Neue Theologische Grundrisse), Mohr, Tübingen 1934, [6]1966; trad. ital.: *Introduzione all'Antico Testamento*, 4 voll., Paideia, Brescia 1970-1984; R.E. FRIEDMAN, *The Exile and Biblical narrative. The formation of the Deuteronomistic and Priestly works* (HSM 22), Scholars Press, Chico CA 1981; R.N. WHYBRAY, *The making of the Pentateuch. A methodological study* (JSOT.S 53), University Press, Sheffield 1987; A. FANULI (cur.), *La spiritualità dell'Antico Testamento* (StoSpi 1), Borla, Roma 1988; A. DE PURY (cur.), *Le Pentateuque en question; Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), Labor et Fides, Genève 1989, [2]1991; E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuchs* (BZAW 189), de Gruyter, Berlin - New York 1990; J.A. EMERTON (cur.), *Studies in the Pentateuch* (VT.S 41), Brill, Leiden 1990; P. GIBERT, *L'Antico Testamento; Guida di lettura*, Queriniana, Brescia 1990 (orig. franc. 1989); S.E. MCEVENUE, *Interpreting the Pentateuch* (OTS 4), The Liturgical Press, Collegeville MN 1990; R.E. FRIEDMAN, *Chi ha scritto la Bibbia?*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 (orig. amer. 1987); R. SMEND, *La formazione dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1993 (orig. ted. 1978; poi [2]2000); M. NOBILE, *Introduzione all'Antico Testamento; La letteratura veterotestamentaria*, EDB, Bologna 1995; R.N. WHYBRAY, *Introduction to the Pentateuch*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1995; J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia* (BiBi 21), Queriniana, Brescia 1996 (orig. amer. 1992); A. ROFÉ, *La composizione del Pentateuco; Un'introduzione* (StBi[Deh] 35), EDB, Bologna 1999 (orig. ebr. 1994); J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco; Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, EDB, Bologna 2000 [= Ediz. Dehoniane, Roma [2]1998]; F. GARCÍA LÓPEZ, *Il Pentateuco* (ISB 3.1), Paideia, Brescia 2004 (orig. spagn. 2003); W.M. SCHNIEDEWIND, *How the Bible became a book. The textualization of Ancient Israel*, Cambridge University Press, Cambridge - London 2004; A.F. CAMPBELL - M.A. O'BRIEN, *Rethinking the Pentateuch. Prolegomena to the theology of Ancient Israel*, John Knox, Louisville KY 2005; H.H. COX, *The Pentateuch: history or story?*, University Press of America, Lanham MD - London 2005; A. SCHENKER - PH. HUGO (cur.), *L'enfance de la Bible hébraïque. L'histoire du texte de l'Ancien Testament à la lumière des recherches récentes* (MoBi 52), Labor et Fides, Genève 2005; E. ZENGER (cur.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2005 (trad. dalla 5ª ediz. ted. 1995); J. CH. GERTZ (cur.), *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments* (UTB 2745), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2006; G. BORGONOVO et alii, *Saggi biblici. Introduzione alla Bibbia anima della teologia*, Áncora, Milano 2006; R.W.L. MOBERLY, *Pentateuch*, in *NIDB* [2007], IV, 430-438.

CAPITOLO PRIMO

INTRODUZIONE

Colui che per la prima volta apre la Bibbia non può non rimanere sorpreso. Se va alla prima pagina del *Libro* trova che il suo inizio coincide con l'inizio del tutto: «*In principio Dio creò il cielo e la terra*» (Gn 1,1). Se va alla fine della Bibbia Ebraica, trova il cosiddetto *editto di Ciro*, proclamato in tutto il suo regno: «Così ha detto Ciro, re di Persia: "JHWH, Dio del cielo, mi ha concesso tutti i regni della terra. Egli mi ha incaricato di costruirgli un tempio a Gerusalemme, che è in Giuda. Chiunque di voi appartiene al suo popolo, JHWH, suo Dio, sia con lui e salga!"» (2Cr 36,23). E se invece ha tra le mani una qualche Bibbia Cristiana, comprendente quindi il Nuovo Testamento, e va all'ultima pagina, sente parlare di fine e di compimento: «Colui che attesta queste cose dice: "Sì, verrò presto!". Amen. Vieni, Signore Gesù!» (Ap 22,20).

Il lettore moderno, abituato alla lettura di romanzi o a narrazioni storiche ordinate, si aspetterebbe tra i due estremi una *storia* sequenziale e ben strutturata. L'attesa è subito smentita se si addentra nel *Libro*, non solo perché i *molti libri* che compongono il *Libro* hanno al loro interno salti narrativi che non sarebbero permessi a un buon romanziere o a uno storico rigoroso. Ma soprattutto perché ci si accorge che si ritorna sullo stesso argomento più volte; e in più parti si ricomincia da quel «*In principio*».

Il nome stesso con cui viene chiamato questo *Libro* tradisce il suo carattere peculiare. Nelle nostre lingue occidentali lo chiamiamo Bibbia, sulla scia del greco τὰ βιβλία «i libri». La tradizione ebraica, tra altri nomi, lo chiama *Tanak*, un acrostico (T-N-K) delle tre parti fondamentali di cui è composto: T*ôrâ* (= la Legge), N^{e}*bî'îm* (= i Profeti) e K^{e}*tûbîm* (= gli Scritti).

Le Bibbie cristiane, ai libri della tradizione di Israele, accolti con diversa estensione dalle tradizioni latina, orientale o riformata, aggiungono un altro gruppo di libri centrati sul mistero di Gesù, professato come il Messia e il compimento di tutte le promesse. In rapporto alla novità del "compimento" del *Nuovo Testamento*, tutto quanto precede diventa "promessa", *Antico Testamento*, o meglio *Primo Testamento*.[1] Già in questa osservazione abbiamo il mistero della

[1] Cf per questo E. ZENGER, *Il Primo Testamento. La Bibbia ebraica e i Cristiani* (Giornale di Teologia 248), Queriniana, Brescia 1997 [orig. ted. 1991]. Oggi saremmo più portati ad ampliare quanto è detto dalla *Dei Verbum* circa il valore perenne dell'Antico Testamento, per non confonderlo – neanche nell'espressione linguistica – con l'*antica alleanza* del Sinai, di cui già i libri profetici annunziano il radicale rinnovamento. Perciò il tentativo d'indicare questa parte della Scrittura con "Primo Testamento" è

rivelazione ebraico-cristiana: i libri che costituiscono l'«Antico Testamento» o il «Primo Testamento» per i cristiani, esclusi i deuterocanonici, sono libri condivisi con l'ebraismo.

La Bibbia è un *Libro* composto da tanti libri. In sé, al primo approccio, sembra un dato abbastanza ovvio e senza troppi problemi, se non quello di definire quali siano i libri che lo compongono. Al contrario, vi sono tanti libri accostati, alcuni dei quali sembrano indicare l'argomento trattato: libro della Genesi, dell'Esodo, dei Numeri, dei Giudici, di Giobbe... Altri sembrano indicare il nome del loro autore: libro di Isaia, di Geremia, di Esdra e Nehemia... Altri ancora sembrano nomi più enigmatici: libro del Levitico, del Deuteronomio, di Qohelet... Ma quanti problemi stanno celati dietro la generica preposizione "di"! Chi ha scritto, ad esempio, il libro della Genesi? Quando? Di che si tratta? A quale *genere letterario* appartiene: storia, mito, saga, leggenda, romanzo...?

È necessario quindi prendere coscienza della complessità del *Libro* in esame, sintetizzando le conclusioni degli studi storico-critici degli ultimi due secoli. Dopo questa premessa che serve a collocare la presente trattazione nel contesto di tutto il *Libro*, sarà necessario addentrarsi nel problema dell'ipotesi documentaria per capire meglio la natura della *Tôrâ*-Pentateuco.

Lo scopo di questo capitolo non è di discutere il problema del *canone*, ovvero dei confini del Primo Testamento. È giusto che ci si domandi perché questi libri e non altri o perché il "sommario" del nostro Primo Testamento sia ridotto rispetto alla tradizione greca e sia invece più ampio rispetto alla tradizione ebraica. Ma per ora, necessariamente, l'interesse deve fermarsi al dato fenomenologico e cogliere le differenze del Primo Testamento nella Bibbia Ebraica, nella Bibbia Greca e nella Bibbia Cristiana.

un significativo indizio dovuto alla maturazione di una sensibilità che la Grande Chiesa ha sempre conservato e diversamente manifestato, già a partire dalla crisi marcionita del secondo secolo. C'è ancora bisogno di comprendere la vera portata dell'affermazione circa l'unicità della figura di Dio e del dono di salvezza che si compie in Cristo Gesù. Da questo punto di vista, è molto importante oggi capire cosa possa significare un compimento *senza sostituzione*, capace cioè di affermare il cristocentrismo del piano salvifico, ma anche di non perdere subito nel rapporto con il Nuovo Testamento la ricchezza permanente che ci viene consegnata dalle Scritture ebraiche. DV 15, mentre afferma che «i cristiani devono ricevere con devozione questi libri: in essi si esprime un vivo senso di Dio; in essi sono racchiusi sublimi insegnamenti su Dio, una sapienza salutare per la vita dell'uomo e mirabili tesori di preghiere; in essi infine è nascosto il mistero della nostra salvezza», se fosse scritta oggi, dopo il cammino che ha portato al documento della PCB del 2001, darebbe maggior peso al momento profetico della "figura", senza declassare subito il preannunzio a qualcosa di «imperfetto e caduco». L'affermazione del superamento dell'antica economia non è un dato necessario del compimento cristologico, ma un suo impoverimento (cf AA.VV., *Lire l'Ancien Testament. Contribution à une lecture catholique de l'Ancien Testament, pour permettre le dialogue entre juifs et chrétiens*, Cerf - Centurion, Paris 1997). La tradizionale formula agostiniana «Novum in Vetere latere et in Novo Vetus patere» (AUGUSTINUS, *Quaest. in Hept.*, 2, 73 = PL 34, 623) appare troppo logora per essere in grado di esprimere bene il carattere *irrevocabile* dei doni e della chiamata di Dio per Israele (cf Rm 11,29), che sta in dialettica con il compimento cristologico. Su questo, si vedano N. LOHFINK, *L'alleanza mai revocata. Riflessioni esegetiche per il dialogo tra cristiani ed ebrei* (Giornale di Teologia 201), Queriniana, Brescia 1991 [orig. ted. 1989]; E. ZENGER, *L'alleanza mai revocata. Inizi di una teologia cristiana dell'Ebraismo*, in N.J. HOFMANN - J. SIEVERS - M. MOTTOLESE (cur.), *Chiesa ed ebraismo oggi. Percorsi fatti, questioni aperte*, Centro Cardinal Bea per gli Studi Giudaici. Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, 111-134. Le parole di Giovanni Paolo II, pronunciate il 17 novembre 1980 a Mainz, davanti ai rappresentanti della comunità giudaica tedesca, suonano come una sorprendente e cristallina formulazione e come provocazione per una teologia cristiana della vocazione perenne d'Israele, «*il popolo di Dio di quell'antica alleanza che Dio non ha mai revocato*», e come punto di non ritorno per ripensare con nuova sensibilità il valore perenne del Primo Testamento.

1. LA *BIBBIA EBRAICA*

La *Bibbia Ebraica* comprende i seguenti libri, raggruppati, come dicevamo parlando di *Tanak*, in tre corpi:

1. la *tôrâ* «legge»: *bᵉrēʾšît* (Genesi), *šᵉmôt* (Esodo), *wajjiqrāʾ* (Levitico), *bᵉmidbār* (Numeri), *dᵉbārîm* (Deuteronomio);
2. i *nᵉbîʾîm* «profeti», che sono distinti in:
   A. *nᵉbîʾîm rīʾšônîm* «profeti anteriori»:[2] *jᵉhôšûᶜ* (Giosuè), *šôpᵉṭîm* (Giudici), *šᵉmûʾēl* (Samuele) e *mᵉlākîm* (Re);
   B. *nᵉbîʾîm ʾaḥărônîm* «profeti posteriori»: *jᵉšaʿjāhû* (Isaia), *jirmᵉjāhû* (Geremia), *jᵉḥezqēʾl* (Ezechiele) e *trê ʿāśār*[3] «i Dodici» (Osea, Gioele, Amos, Abdia, Giona, Michea, Naum, Abacuc, Sofonia, Aggeo, Zaccaria e Malachia);
3. i *kᵉtûbîm* «scritti»: Salmi, Giobbe, Proverbi; i cinque *mᵉgillôt* «rotoli»: Cantico dei cantici, Rut, Lamentazioni, Qohelet ed Ester; e, infine, Daniele, Esdra-Neemia e Cronache.

La somma tradizionale di tutti i libri della *Bibbia Ebraica* è di 22 libri, come le lettere dell'alfabeto ebraico – spiegava Origene – oppure di 24 libri, come le classi dei *kôhănîm* «sacerdoti» del Tempio di Gerusalemme.

Excursus: **Il computo dei libri nella Bibbia Ebraica**

Una premessa a riguardo del modo di computare i libri. Se si dovessero contare tutti i libri, separando 1 e 2Samuele, 1 e 2Re, Esdra e Nehemia, 1 e 2Cronache e smembrando i Dodici Profeti, si otterrebbe un totale di 39 libri. Tuttavia, questa computazione non appartiene alla tradizione giudaica e, in parte, come testimoniato qui di seguito, neanche a quella cristiana. Il totale di 24 libri si ottiene invece mantenendo uniti 1 e 2Samuele, 1 e 2Re, Esdra e Nehemia, 1 e 2Cronache, come è attestato sino al XVI secolo, e considerando un solo libro i Dodici Profeti. Il totale di 22 libri, oltre a questo, prevede anche che Rut sia considerato tutt'uno con Giudici e Lamentazioni tutt'uno con Geremia.

Testimoni del computo di 24 libri sono l'Apocalisse di Giovanni nel NT, con i ventiquattro anziani che si prostrano davanti a Dio e all'Agnello (Ap 4,4.10; 5,8; 11,16; 19,4) e 4Esd 14,44-46, un testo che dovrebbe risalire attorno al 120 d.C., senz'altro dopo la distruzione di Gerusalemme del 70 d.C. e forse agli inizi dell'impero di Adriano:

[44]Così in quaranta giorni sono stati scritti "novantaquattro libri". [45]E avvenne che, alla fine dei quaranta giorni, l'Altissimo [mi] parlò dicendo: «I ventiquattro libri che hai scrit-

[2] Si faccia attenzione al valore di questi attributi: «anteriori» e «posteriori» non hanno valenza cronologica, ma sono solo due attributi relativi alla loro posizione nel *Libro*, «quelli che vengono prima» e «quelli che vengono dopo». Questa divisione è stata introdotta dalla *massôrâ* (cf L. BLAU, *Bible Canon*, in I. SINGER [cur.], *The Jewish Encyclopaedia*, Funk and Wagnell, New York - London 1901-1906, vol. III, 142).

[3] Il titolo tradizionale è in aramaico; in ebraico sarebbe *šᵉnēm ʿāśār*.

to prima pubblicali, così che li possano leggere degni e indegni. 46Ma gli ultimi settanta tienili da parte e consegnali ai sapienti tra il tuo popolo».[4]

Il testo è abbastanza instabile nella tradizione manoscritta (cf *nota*), ma è evidente che qui si allude ai libri che stavano assumendo valore di *canone* negli ambienti farisaico-rabbinici a differenza di quei libri che sarebbero diventati da quel momento *apocrifi*.

Due altre testimonianze del computo a 24 libri provengono dalla tradizione ebraica. La prima è presa dal *Talmud Babilonese* (*b. Ta'an.* 8a):

Qual è il rimedio [quando uno studente trova troppo duro lo studio]? Si dedichi alla scuola ancora più regolarmente, com'è detto: «Allora deve metterci più forza; ma la sapienza è utile per istruire. [Ciò significa che] ancora più utili saranno i suoi sforzi se uno avesse da principio sistematizzato i suoi studi. Così per esempio, Reš Lakiš si esercitava a ripetere in modo sistematico le materie studiate per quaranta volte corrispondenti ai quaranta giorni (cf Es 34,28) in cui la Tôrâ fu donata, e solo allora egli si sarebbe presentato a R. Johanan. R. Adda b. Abbahu si esercitava a ripetere in modo sistematico le materie studiate ventiquattro volte *corrispondenti a* [i ventiquattro libri che comprendono] *Tôrâ, N'bî'îm e K'tûbîm, e solo allora sarebbe andato da Raba.*

E il grande *midrāš* (*Nm.R.* 13,15-16) entra a discutere dei 24 libri della *Tôrâ bīk'tāb* «la *Tôrâ* scritta», che si devono distinguere dagli altri 80 della *Tôrâ b'al peh* «la *Tôrâ* orale»:

I ventiquattro libri della Tôrâ *scritta e gli ottanta della* Mišnâ *(essa comincia con un* mem – mē'êmātaj qôrîn 'ēt š'ma' *«da quando si recita lo* š'ma'*» ecc. – e finisce con un altro* mem – JHWH j'bārēk 'ēt-'ammô baš-šālôm *«JHWH benedirà il suo popolo con la pace» [Sal 29,11]; sommando quindi un* mem *che vale quaranta con un altro* mem *che vale quaranta si ottiene ottanta) danno come totale generale centoquattro, che è il numero totale ottenuto dalla* Tôrâ *scritta e dalla* Tôrâ *orale.*[5]

Quanto invece al computo di 22 libri, la più antica attestazione si trova in Giuseppe Flavio (*Contra Apionem*, I,38):

Non vi sono tra noi miriadi di libri che sono in disaccordo e si contraddicono l'un l'altro [come presso i Greci, ndt]*, ma solo i ventidue libri che contengono la memoria di tutti i tempi passati, giustamente ritenuti affidabili.*[6]

[4] *Note di critica testuale*: *Novantaquattro*: così le versioni Siriaca, Etiopica, Siro-Araba e Armena; le latine hanno numeri che variano da 70, 74, 200 a 904, 970, 974; *ad me*: manca nella tradizione testuale latina, ma è presente in Siriaca, Siro-Araba ed Etiopica; *i ventiquattro libri*: così la versione Siriaca e Siro-Araba. La versione latina ha soltanto *priora*, senza alcun numero (cf anche le versioni Etiopica e Armena); *gli ultimi settanta*: Siriaca, Siro-Araba, Etiopica e Georgiana hanno solo «i settanta». La versione latina ha soltanto *novissimos*, senza specificazioni di numero. Per tutto questo si vedano P. MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra*, in P. SACCHI (cur.), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. II, UTET, Torino 1989, 235-377; M.E. STONE, *Fourth Ezra. A commentary on the Book of Fourth Ezra*, Ed. by F.M. CROSS, JR. (Herm 41), Fortress, Minneapolis, MN 1990.

[5] In una decina di passi il *midrāš* parla in modo esplicito dei "24 libri". Šime'on ben Laqîš (250 ca.) paragona i 24 libri ai 24 ornamenti di una sposa (cf Is 3,18-24), dicendo che come la sposa deve essere adorna con 24 ornamenti, così lo studioso deve adornarsi della conoscenza dei 24 libri (*Es.R.* xli,5; *Ct.R.* iv,11). R. Berahia confronta i 24 libri con le 24 classi sacerdotali e con i 24 ugelli dei sandali (*Nm.R.* xiv,4; xv,22; *Qo.R.* xii,11; *Pesik.R.* ixa). Secondo Phineas ben Ja'ir (inizio III secolo) i 24 libri corrispondono ai 24 animali per i sacrifici. In *Nm.R.* xviii,21 si parla anche di «35 libri», dal momento che i Dodici Profeti sono computati come 12 libri.

[6] οὐ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ' ἡμῖν ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων, δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία τοῦ παντὸς ἔχοντα χρόνου τὴν ἀναγραφήν, τὰ δικαίως πεπιστευμένα (cf FLAVIUS JOSEPHUS, *Opera*, 7 voll., edidit B. NIESE, Berolini, Cambridge 1887-1895, vol. V, 8).

È ovvio che questa affermazione mantiene aperto il problema di quali siano stati i "ventidue" libri ai quali pensa Giuseppe, in quanto non necessariamente devono coincidere con quelli che noi oggi consideriamo canonici. La sua posizione tuttavia può essere chiarita per il fatto che è condivisa da non pochi Padri della Chiesa sino all'inizio del V secolo; in modo particolare, da Origene (185-254) e Girolamo (347-420).

Il grande Origene, che come credenziale della sua singolare preparazione filologica ha preparato la scrittura degli *Exapla*[7] e una mole sterminata di commentari e catechesi bibliche (se ne calcolano circa duemila), ha spiegato il numero 22 ricorrendo alle lettere dell'alfabeto ebraico:

Neppure dobbiamo trascurare di osservare che non senza ragione i libri canonici siano ventidue, secondo la tradizione ebraica, lo stesso numero delle lettere dell'alfabeto in uso presso di loro, in quanto come le ventidue lettere potrebbero essere considerate come un'introduzione alla sapienza e alle divine dottrine impresse per gli uomini con questi caratteri, così i ventidue libri da Dio ispirati sono un alfabeto della sapienza di Dio e un'introduzione alla conoscenza delle realtà.[8]

In questo modo, Origene offre anche una delle vie più suggestive per leggere il rapporto tra i due Testamenti, senza perdere la prospettiva di compimento cristologico del Nuovo Testamento, ma anche senza lasciare che tale compimento fagociti il Primo come mera figura transeunte.

Anche Girolamo, ricordato soprattutto per la sua versione della Bibbia Ebraica in latino, i cui testi sarebbero confluiti a comporre la *Vulgata*, insieme alle versioni dai libri greci già presenti nella *Vetus Latina*, esprime una concezione analoga a quella di Origene. Ecco ciò che scrive Girolamo nel famoso *Prologus galeatus*[9] ai quattro libri dei Regni (Samuele e Re):

Come dunque ci sono ventidue elementi, per mezzo dei quali scriviamo in ebraico tutto quel che diciamo e la voce umana sta dentro quei loro limiti, così si computano ventidue libri, con cui – come con l'alfabeto e il sillabario – si forma nella dottrina di Dio l'infanzia, ancora tenera e poppante, dell'uomo giusto.[10]

Il che significa che nei libri della *Hebraica veritas* Girolamo riconosce l'alfabeto e l'abbecedario della dottrina di Dio: la sua spiegazione delle lettere ebraiche (cf *XIII Epistola a Paula*, del 384) è in sintonia con i commenti di innumerevoli voci rabbiniche. Sta di fatto però che normalmente Girolamo parla dei 24 libri della *Hebraica veritas*.

[7] Tutto il testo biblico del Primo Testamento scritto su sei colonne: (partendo da sinistra) 1) testo in ebraico; 2) testo ebraico vocalizzato e translitterato con alfabeto greco; 3) versione greca di Aquila; 4) versione greca di Simmaco; 5) versione greca dei LXX; 6) versione greca di Teodozione.

[8] Οὐκ ἀγνοητέον οὖν, ὅτι καὶ τὸ εἶναι τὰς ἐνδιαθήκους βίβλους, ὡς Ἑβραῖοι παραδιδόασι, δύο καὶ εἴκοσιν, ὅσος ὁ ἀριθμὸς τῶν παρ' αὐτοῖς στοιχείων ἐστίν, οὐκ ἄλογον τυγχάνει· ὡς γὰρ τὰ κβ' στοιχεῖα εἰσαγωγὴ δοκεῖ εἶναι εἰς τὴν σοφίαν καὶ τὰ θεῖα διδάγματα τοῖς χαρακτῆρσι τούτοις ἐντυπούμενα τοῖς ἀνθρώποις· οὕτω στοιχείωσίς ἐστιν εἰς τὴν σοφίαν τοῦ Θεοῦ, καὶ εἰσαγωγὴ εἰς τὴν γνῶσιν τῶν ὄντων τὰ κβ' θεόπνευστα βιβλία: ORIGENES, *Selecta in Psalmos (fragmenta e catenis)* = PG 12, 1053-1685 (qui col. 1084, ll. 7-16).

[9] Questa *prefazione* è propriamente un'introduzione generale all'intero canone biblico. L'intonazione polemica è data dallo stesso Girolamo definendola *quasi galeatum principium*, ossia quasi elmo difensivo per difendere le Sacre Scritture, che per il Primo Testamento significa la *Hebraica veritas*.

[10] Quomodo igitur viginti duo elementa sunt, per quae scribimus Hebraice omne quod loquimur, et eorum initiis vox humana comprehenditur: ita viginti duo volumina supputantur, quibus quasi litteris et exordiis, in Dei doctrina, tenera adhuc et lactens viri justi eruditur infantia: HIERONYMUS STRIDONENSIS, *Praefatio in libros Samuel et Malachim* = PL 28, 547-558: 551A-552A.

Per essere completi, nel valorizzare il ruolo *spirituale* del numero 22 a questi due eminenti maestri si dovrebbero aggiungere almeno Melitone di Sardi (170 d.C.), citato da Eusebio (*Hist.Eccl.*, IV,xxvi,14); Ilario di Poitiers (360 d.C.), *Prologo del Commento ai Salmi* n. 15; Atanasio (365 d.C.), *Lettera XXXIX*, 4; Cirillo di Gerusalemme (386 d.C.), *Catechesi* II, iv,33; Gregorio di Nazianzo (390 d.C.), *Carmina*, I, 12; Epifanio di Salamina (400 d.C.), *De mensuris et ponderibus*; Rufino di Aquileia (410 d.C.), *Commentario al Simbolo Apostolico*, 37. Tra questi, mette conto di esplicitare la testimonianza di Epifanio, il quale trascrivendo la vicenda della versione dei LXX (cf *Lettera di Aristea*), introduce qualche particolare inedito:

Ricevuta la lettera, [i dotti di Gerusalemme] *la lessero e videro i doni* [di Tolemeo Filadelfo]. *Se ne rallegrarono vivamente e gli inviarono in dono senza indugiare i libri in ebraico scritti con lettere auree, i ventidue libri che formano il corpo autentico della Legge e i settantadue apocrifi.*[11]

In questo racconto, sembra di sentire l'eco di 4Esd 14,44-46, sebbene si parli di 22 e non di 24 libri autentici e di 72 e non di 70 libri apocrifi (in entrambi i casi il totale è di 94 libri).

Più originale è la discussione sul valore simbolico attribuito al numero 22. Se ne parla a proposito del μόδιος «moggio», che allora equivaleva a 22 *sextarii* (staia). E si noti come, a partire da questa misura, si giunga a una stimolante riflessione circa i rapporti dei due Testamenti:

*Questi "22" si ritrovano dappertutto e si possono scorgere in diverse realtà, come nelle 22 opere che Dio fece nei 6 giorni della costruzione del mondo, nelle 22 generazioni che intercorrono da Adamo a Israele, nelle 22 lettere dall'*aleph *al* taw *e infine nei 22 libri che vanno dalla Genesi fino al libro di Ester.*
Così il μόδιος *è la misura che per noi è composta di 22 staia. È detto* mad *dagli Ebrei, e* mad *fu tradotto dai Greci con* μόδιος*; anche gli Egiziani lo chiamarono* met *e allo stesso modo i Siriani e gli Arabi lo chiamarono* mudi*, che significa «confessione», come* modim. *Una volta pieno, infatti, il* μόδιος *confessa di essere pieno. E in questo senso è detto anche* γνώμων (*cioè* misura).
Quel numero delle 22 opere di Dio degli inizi, delle generazioni sino a Giacobbe, dei 22 libri sino ad Ester e delle 22 lettere con cui la Legge di Dio ci è stata consegnata e l'insegnamento divino è stato prefigurato, mostra che dalla Legge e dai misteri che stanno in essa il Cristo – una volta venuto tra noi – fu testimoniato e rivelato. Egli, venuto nel Vangelo, riempì per noi la misura della vita per mezzo del μόδιος*, ossia della* confessione*, cioè per ognuno che ha confessato [la fede] e ha avuto salva la vita per lui. Perciò gli Ebrei dicono santa questa misura composta da 22 staia per le ragioni esposte.*[12]

Infine non si deve dimenticare che anche il Concilio di Laodicea, che in verità fu un semplice sinodo regionale tenutosi attorno al 360, ha due canoni interessanti per il presente *ex-*

[11] EPIPHANIUS, *De mensuris et ponderibus*, 10 = PG 43, 251-254. Si veda anche la conclusione del par. V: «A questi ventidue si devono aggiungere gli apocrifi» (PG, 245-246: la lezione greca, καὶ εἰκοσιδύο τῶν ἀποκρύφων, è secondaria a giudizio di M.J. van Esbroeck). Per il testo siriaco si veda J.E. DEAN, *Epiphanius' Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version* (Studies in Ancient Oriental Civilization 11), University of Chicago, Chicago 1935, 26. Per la versione Georgiana: M.J. VAN ESBROECK (cur.), *Les versions Géorgiennes d'Épiphane de Chypre. Traité des poids et des mesures* (CSCO 460-461. Scriptores Iberici 19-20), Peeters, Lovanii 1984, 29. Per la versione Armena: M.E. STONE - R.R. ERVINE, *The Armenian texts of Epiphanius of Salamis* De mensuris et ponderibus (CSCO 583. Subs 105), Peeters, Lovanii 2000, 101.

[12] EPIPHANIUS, *De mensuris et ponderibus*, 23-24 = PG 43, 279-280. Per la versione Georgiana: M.J. VAN ESBROECK (cur.), *Les versions Géorgiennes d'Épiphane de Chypre*, 49.

cursus. Il canone 59 vieta che siano letti pubblicamente nella chiesa salmi privati o libri non canonici.

Il canone 60 elenca i libri canonici che devono essere letti, sia del Primo sia del Nuovo Testamento. Per il Primo Testamento, i libri sono ordinati sino al 22 con questa sequenza: *«1) La Genesi del cosmo. 2) L'Esodo dall'Egitto. 3) Levitico. 4) Numeri. 5) Deuteronomio. 6) Giosuè. 7) Giudici e Rut. 8) Ester. 9) Il Primo e il Secondo libro dei Regni. 10) Il Terzo e il Quarto libro dei Regni. 11) Il Primo e il Secondo libro delle Cronache. 12) Il Primo e il Secondo Esdra. 13) Il libro dei 150 Salmi. 14) I Proverbi di Salomone. 15) L'Ecclesiaste. 16) Il Cantico dei cantici. 17) Giobbe. 18) I dodici Profeti. 19) Isaia. 20) Geremia e Baruch, Lamentazione e Lettere. 21) Ezechiele. 22) Daniele».*[13]

In tale lista si notano alcune opzioni interessanti, del resto già riscontrate nella tradizione ebraica prima del IV secolo, come la combinazione di Giudici e Rut da una parte e, dall'altra, di Geremia e Lamentazioni, cui però si aggiungono anche Baruc e Lettere (*sic!* al plurale). Vi è un'indubbia vicinanza con la *Hebraica veritas*, sostenuta da Origene e, qualche decennio più tardi, da Girolamo, accompagnata però da alcuni elementi caratteristici della tradizione greca: *a)* la struttura quadripartita del canone, sebbene non esplicita (Pentateuco: nn. 1-5; Libri "storici": nn. 6-12; Libri "poetici": nn. 13-17; Libri "profetici": nn. 18-22); *b)* il raggruppamento di Samuele e Re nei Quattro libri dei Regni; *c)* la titolatura di Esdra e Nehemia come Primo e Secondo Esdra; *d)* la posizione eccezionale di Giobbe a chiusura dei libri "poetici"; *e)* la posizione di Daniele a chiusura dei libri "profetici" e di tutto il Primo Testamento; *f)* la fissazione del totale in 22 libri, sebbene sotto la stessa unità si diano più libri, quasi che il «sacro numero» di ventidue sia più importante dell'effettivo computo aritmetico.

Sorge immediata la domanda sul perché a partire dal V secolo il numero 22, che significa la totalità delle lettere dell'alfabeto ebraico, dall'A alla Z nel nostro linguaggio, sia definitivamente tramontato non solo nella tradizione cristiana, ma anche nella stessa tradizione ebraica, la quale preferì l'"altro" totale di 24 libri. Sul versante cristiano, il tramonto è comprensibile in una prospettiva ermeneutica che legge ormai il Primo Testamento solo come un'*ombra* destinata a scomparire all'apparire della piena luce del Nuovo Testamento o come una *figura* destinata ad essere superata dalla realtà dell'ultima e ultimativa rivelazione in Cristo. Sul versante ebraico, la preferenza del 24 è dovuta forse all'incongruenza venutasi a creare tra la somma dei libri e il loro ordine canonico. Rut e Lamentazioni sono ormai parte dei cinque *mᵉgillôt* «rotoli»[14] nel contesto dei *kᵉtûbîm*: nel computo, quindi, Rut non può più essere unito a Giudici, che si trova tra i *nᵉbî'îm rî'šônîm*, né Lamentazioni essere unito con Geremia, che si trova tra i *nᵉbî'îm 'aḥărônîm*.

Un'ultima notazione a riguardo della *Bibbia Samaritana*, ovvero di quel gruppo di sacerdoti *šāmᵉrîm* «osservanti [della Legge]» appunto, che si sono

[13] EB nn. 11-12 = A. FILIPPI - E. LORA (curr.), *Enchiridion Biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*. Edizione bilingue, EDB, Bologna 1993, 12-13.

[14] I *ḥămēš mᵉgillôt* «cinque rotoli» raggruppano oggi i seguenti cinque libri che fanno parte dei *kᵉtûbîm*: Cantico, Rut, Lamentazioni, Qohelet ed Ester. L'ordine è dovuto alla cadenza delle feste liturgiche in cui essi sono letti: *pesaḥ* (pasqua), *šābuʿôt* (settimane o Pentecoste), *tišʿâ bᵉʾāb* (il 9 di Av, la memoria della distruzione del Tempio), *sukkôt* (capanne) e, un po' fuori serie, *pûrîm* (cambiamento delle sorti). Che questo sia un raggruppamento e un ordine tardivo è attestato da *b. Bat.* 14b, in quanto ordina così i *kᵉtûbîm*: Rut, Salmi, Giobbe, Proverbi, Qohelet, Cantico, Lamentazioni, Daniele, Ester, Esdra (comprendente anche Nehemia) e Cronache. In molti manoscritti sefarditi le Cronache aprono la sequenza e il libro di Rut è posto dopo Proverbi. Questo è un dato molto interessante perché starebbe a provare la relativa antichità del gruppo dei *ḥămēš mᵉgillôt*, prima della loro attribuzione alle feste del calendario liturgico giudaico. Da questo momento in poi l'ordine del *Libro* si è adeguato all'ordine delle feste, con la sola eccezione di *pûrîm*, che rimane ancora oggi una festa *sui generis* (cf H.E. CLEM, *Megilloth*, in *ABD*, IV, 680).

staccati dal Tempio di Gerusalemme probabilmente alla fine del III secolo a.C.[15] Essi non vanno confusi con i Samaritani (*haš-šōmᵉrônîm*) di cui parla 2Re 17,29, il cui nome è derivato dalla capitale della Samaria (*šômerôn*).[16]

La *Bibbia Samaritana* comprende solo il *Pentateuco*,[17] con non poche varianti testuali, dovute a diverse cause: *a)* modifiche volontarie per correggere testi ritenuti incomprensibili o armonizzare racconti paralleli, come il *Decalogo* (Es 20 e Dt 5), o cronologie ritenute difettose (cf Es 12,40: il Pentateuco Samaritano armonizza il problema dei 430 anni, aggiungendo a «in Egitto» anche «e nella terra di Canaan», cioè il tempo dei padri; *b)* aggiunte esplicative; *c)* modifiche "ideologiche", come in Dt 27,4, dove il monte Ebal diventa il Garizim, e ancora il *decimo comandamento* (Dt 5,21), in cui è integrato l'obbligo di osservare come luogo di culto il monte Garizim.[18]

Rimane ancora aperta a diverse ipotesi la spiegazione sul perché questo allontanamento abbia portato a considerare Sacra Scrittura solo la *Tôrâ*. Più che un rifiuto di altre parti del canone, è una testimonianza da addurre a favore della situazione fluida perdurante sino alla fine del I secolo d.C. circa la precisa determinazione di un unico *canone scritturistico*. La scelta dei *šāmᵉrîm* è infatti condivisa da coloro che, qualche decennio più tardi, si identificheranno nella corrente *sadducea* (i.e. i sacerdoti di Gerusalemme). Nel periodo del Medio Giudaismo, ciascuna corrente attribuiva autorevolezza a Scritture ispirate da Dio, ma in modo relativamente vario, accostando ad esse nuove "attualizzazioni" delle precedenti attestazioni scritte. Così, i Sadducei si rifacevano esclusivamente alla *Tôrâ*, essendo essi stessi gli interpreti unici della Legge di Dio; i Farisei privilegiavano le Scritture profetiche e quelle "riscritture" della *Tôrâ* che sarebbero state raccolte nella *Mišnâ*, alla fine del II secolo d.C.; gli Esseni, accanto alle Scritture del Giudaismo gerosolimitano, ponevano gli scritti della tradizione enochica...

[15] A riguardo dei Samaritani, si vedano: R.J. COGGINS, *Samaritans and Jews. The origins of Samaritanism reconsidered*, Knox, Atlanta GA 1975; A.D. CROWN - R. PUMMER, *A bibliography of the Samaritans*, 3rd edition, revised, expanded and annotated, The Scarecrow, Lanham MD ¹1984, ²2005; I. HJELM, *Jerusalem's rise to sovereignity: Zion and Gerizim in competition* (JSOT.S 404 / CIS 14), T. & T. Clark, London - New York NY ¹2004; I. HJELM, *What do Samaritans and Jews have in common? Recent trends in Samaritan studies*, CBR 3,1 (2004) 9-59; J. WEST, *Competing traditions and the birth of texts*, SJOT 19 (2005) 290-301.

[16] Cf R.J. COGGINS, *Samaritans and Jews*, 10-12.

[17] I Samaritani conoscono anche un *Libro di Giosuè*, che tuttavia non coincide con l'omonimo libro biblico e, in ogni caso, non è parte delle loro Sacre Scritture. Fu scritto in arabo e contiene molto materiale leggendario su episodi che vanno dal tempo di Giosuè sino all'epoca Bizantina. A.D. Crown ha ipotizzato che un'opera della setta dei Dositeani sarebbe confluita nel *Libro di Giosuè* dei Samaritani al momento della riconciliazione dei movimenti sacerdotali e non, nel tardo Medioevo (cf A.D. CROWN, *Some traces of heterodox theology in the Samaritan Book of Joshua*, BJRL 50 [1967] 178-198).

[18] Dal momento che il testo è stato tramandato in modo del tutto indipendente rispetto alla *Tôrâ* del rabbinismo farisaico, il *Pentateuco Samaritano* è uno degli strumenti privilegiati per la critica testuale dello stesso Pentateuco. Il sesto volume della Poliglotta di Brian Walton (1657), curato da Edmund Castell (1606-1685), raccoglie circa 6.000 varianti del *Pentateuco Samaritano* rispetto al TM; di esse 1.900 sono in accordo con la versione dei LXX.

2. LA *BIBBIA GRECA*

La *Bibbia greca*, detta comunemente *Septuaginta* o dei Settanta (LXX),[19] originariamente era la sola versione in greco della *Tôrâ* per la Biblioteca di Alessandria (prima metà del III secolo a.C.). Progressivamente furono tradotti tutti gli altri libri biblici, sino a comprenderne di più rispetto alla Bibbia ebraica. Essa è l'attestazione della tradizione giudaica ellenistico-alessandrina, più aperta ad accogliere come Scrittura sacra non solo gli scritti ebraici o aramaici provenienti dall'area palestinese, ma anche libri scritti direttamente in greco (come la *Sapienza di Salomone*, scritta attorno al 30 a.C.). A dire il vero, tuttavia, bisogna aggiungere che non si conosce con precisione il canone alessandrino prima della condanna da parte del giudaismo rabbinico farisaico, lanciata nel 130 d.C. da Rabbi Aqiba, il leader della seconda rivolta giudaica. Tutte le copie manoscritte della Bibbia greca, infatti, eccetto pochi frammenti di papiri greci d'Egitto e il rotolo dei Profeti Minori trovato a Naḥal Ḥever, sono di tradizione cristiana.

La Bibbia greca adottò un ordinamento dei libri diverso. Così, dopo la *tôrâ*, normalmente definita in modo quantitativo *Pentateuco*, i libri sono disposti sulla base del loro genere letterario. Eccone l'elenco, con i libri non presenti nella Bibbia Ebraica scritti in corsivo:

- libri storici: Giosuè, Giudici e Rut, Samuele (chiamati 1 e 2Regni) e Re (chiamati 3 e 4Regni), 1 e 2Cronache, 1Esdra (Esdra greco), 2Esdra (= Esdra e Neemia), Ester (con ampie *aggiunte*), *Giuditta*, *Tobia*, *1, 2, 3 e 4Maccabei*;
- libri sapienziali: Salmi, *Odi*, Proverbi, Qohelet, Cantico dei cantici, Giobbe, *Sapienza di Salomone*, *Siracide*, *Salmi di Salomone*;
- libri profetici: i Dodici Profeti, Isaia, Geremia, Lamentazioni, *Baruch*, *Lettera di Geremia*, Ezechiele, Daniele (con ampie *aggiunte*).

Da ricordare, infine, che la Chiesa Orientale segue *grosso modo* il canone della Bibbia greca, ancora più ampio delle aggiunte deuterocanoniche della Bibbia latina.

[19] L'apocrifo leggendario *Lettera di Aristea* (II secolo a.C.) è una miniera di informazioni sulla versione greca dei Settanta (da vagliare accuratamente dal punto di vista storico) e sulla Biblioteca di Alessandria. Aristea era un burocrate di Tolemeo II Filadelfo, che ha regnato dal 281 al 246 a.C., e la sua lettera era indirizzata a un certo Filocrate. Si veda la versione italiana in *Lettera di Aristea a Filocrate*, BUR, Milano 1995. Altri studi recenti: S. HONIGMAN, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria*, Rowtledge, London 2003; E.S. GRUEN, *The* Letter of Aristeas *and the cultural context of the Septuagint*, in M. KARRER - W. KRAUS (cur.), *Die Septuaginta - Texte, Kontexte, Lebenswelten. Internationale Fachtagung veranstaltet von Septuaginta Deutsch (LXX.D), Wuppertal 20.-23.Juli 2006*, unter Mitarbeit von M. MEISER (WUNT 219), Mohr, Tübingen 2008, 134-156; A. VAN DER KOOIJ, *The promulgation of the Pentateuch in Greek according to the Letter of Aristeas*, in A. VOITILA - J. JOKIRANTA (cur.), *Scripture in transition. Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea scrolls in honour of Raija Sollamo* (JSJ.S 126), Brill, Leiden - New York - København - Köln 2008, 179-192; T. RAJAK, *Translating the Septuagint for Ptolemy's library: Myth and history*, in M. KARRER - W. KRAUS (cur.), *Die Septuaginta*, 176-193; B.G. WRIGHT, III, *Transcribing, translating, and interpreting in the Letter of Aristeas. On the nature of the Septuagint*, in A. VOITILA - J. JOKIRANTA (cur.), *Scripture in transition*, 147-162.

3. LA *BIBBIA LATINA*

Quanto alla *Bibbia latina*, il discorso si fa più complesso. Mentre Gesù e i primi discepoli che provenivano dal giudaismo palestinese leggevano ovviamente la Bibbia ebraica, Paolo e le comunità giudeo-ellenistiche facevano già riferimento alla Bibbia greca, la quale divenne così la Bibbia dei cristiano-ellenisti, i soli cristiani rimasti, in quanto, dopo la fine sanguinosa della seconda rivolta giudaica (135 d.C.), i giudeo-cristiani furono di fatto emarginati dalla Grande Chiesa (Ebioniti, Nazaretani, ecc.). Proprio perché i cristiani-ellenisti "si appropriarono" della Bibbia greca, sorse all'interno del giudaismo una reazione che impose alla versione dei LXX una revisione molto accurata, per omologarla al testo ebraico che ormai si era imposto alla tradizione (*massôrâ*) giudaica a partire dalla fine del I secolo d.C. Nascono da questa opera di revisione le versioni greche considerate più "letterali" (Aquila, Simmaco e Teodozione), che Origene ebbe a confrontare – con estrema acribia filologica – nella sua *Exapla*.

La crisi marcionita della prima metà del II secolo d.C., quando Marcione rifiutò il Primo Testamento e gran parte anche del Nuovo, eccettuate le sette grandi lettere paoline e Lc 3-24 (*disputatur*) come suo unico vangelo, costrinse la Grande Chiesa a prendere posizione a riguardo dei confini del *Libro*. Una discussione molto vivace sorse soprattutto nei riguardi dei cosiddetti *deuterocanonici*, ossia quei libri che non erano parte della Bibbia ebraica, ma erano presenti in quella greca. Prevalse alla fine l'opinione di mantenerli nella Bibbia cristiana, sebbene gli scrittori filologicamente più preparati, come Origene e Girolamo, mantenessero sempre un *distinguo* tra la *Hebraica veritas* e il resto delle Scritture.

Lutero, nella sua traduzione della Bibbia (1534), pose questi libri alla fine del Primo Testamento con questo cappello introduttivo: «*Apocrifi. Questi sono libri che non vengono considerati uguali alle Sacre Scritture e tuttavia sono utili e buoni a leggersi*». Di contro, il Concilio di Trento, nel decreto sui libri sacri (sessione IV, 8 aprile 1546), riaffermò l'uguale dignità di tutti i libri di cui era formata la Bibbia secondo la tradizione cattolica, la quale affondava le sue radici – ma solo *in modo generico*! – nella tradizione greca ed era trasmessa dalla *Vulgata* (ma non del tutto!).[20] La versione latina, almeno per quei libri la cui lingua originale era l'ebraico, fu eseguita da Girolamo dal 390 al 413 su esplicito incarico di papa Damaso I.[21] Per gli altri libri scritti in greco, come per la Sapienza di Salomone, o il cui testo ebraico originale non era più disponibile, come per il Siracide, le versioni furono prese dalla *Vetus Latina*, la prima versione "africana", così definita non perché se ne conosca il luogo di esecuzione, ma perché è documentata prima del 250 d.C. proprio a Cartagine, a motivo delle molte citazioni di Cipriano. A partire dal V secolo la *Vulgata* divenne il testo biblico appunto "divulgato" in Occidente, e si impose di fatto con il VI secolo come l'unica versione latina utilizzata dalla Chiesa di Roma.

[20] Infatti, il *Salmo 151*, l'*Orazione di Manasse*, il *Terzo Libro di Esdra* (= Esdra Greco o 1Esd) e il *Quarto Libro di Esdra* e la *Lettera ai Laodicesi* per il NT, letti come Sacra Scrittura sino al Concilio di Trento, da quel momento in avanti furono considerati "apocrifi" dalla Chiesa latina.

[21] Nel 382 sempre Girolamo aveva avuto l'incarico da papa Damaso di rivedere la versione latina dei Vangeli, con un esito non proprio entusiasmante, a differenza del suo lavoro di versione dall'ebraico.

Da qui si deduce la disposizione più usuale dei libri secondo le Bibbie della Chiesa latina:

1) il Pentateuco;
2) i libri storici (come nella Bibbia greca, ma con la separazione di *Esdra* da *Nehemia* e soltanto i primi due libri dei *Maccabei*);
3) i libri sapienziali (come nella Bibbia greca, senza le *Odi* e i *Salmi di Salomone*);
4) i libri profetici (come nella Bibbia greca, con lo spostamento dei dodici profeti minori dopo i grandi profeti e con la *Lettera di Geremia* quale cap. VI di *Baruch*).

Il Primo Testamento della tradizione cattolica è dunque composto da 46 libri. E questo è il "sommario" del *Libro* al quale anche noi ci atteniamo. Tuttavia, pur includendo in questo elenco anche i cosiddetti "deuterocanonici", che i protestanti definiscono "apocrifi", per cercare il senso dell'organizzazione canonica dei libri preferisco seguire la triplice divisione della tradizione ebraica, che è in grado di esprimere meglio la valenza dei tre corpi scritturistici: la *Tôrâ* «legge», i *Nᵉbî'îm* «profeti» e i *Kᵉtûbîm* «scritti».

È vero che lo spostamento degli scritti profetici come ultima sezione del Primo Testamento, secondo l'ordinamento della Bibbia greca, sottolinea maggiormente il carattere *profetico* della prima parte della Bibbia cristiana. Il criterio formale adottato fa però perdere molte possibilità di *qualificare* la poetica dei diversi corpi di Scrittura e di dare loro un *senso teologico* che s'impone a partire dallo stesso tracciato del canone, come meglio apprezzeremo nei tre capitoli finali della presente Introduzione.

4. IL RUOLO CENTRALE DELLA *TÔRÂ* NEL CANONE EBRAICO

I testi che stanno "ai confini" dei tre corpi di Scrittura del canone ebraico portano in sé evidenti segni di organizzazione redazionale che danno senso alla tripartizione e insieme evidenziano il ruolo centrale della *Tôrâ* rispetto agli altri due corpi.[22]

4.1. L'*incipit* e la finale della *Tôrâ*

La *Tôrâ* inizia con un'azione compiuta da Dio (*'ĕlōhîm*) «in principio» (*bᵉrē'šît*). Sono le prime parole della Bibbia, ma anche l'irruzione del protagoni-

[22] Cf B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Fortress - SCM, Philadelphia PA - London 1979, ²1984; Ch. Dohmen - M. Oeming, *Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Herder, Freiburg i. B. - Basel - Wien 1992; J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, EDB, Bologna 2000, 19-26.

sta "Dio", che non ha avuto alcuna previa presentazione. È quindi presupposto che il lettore abbia già assunto informazioni su di Lui da altra parte:

> *bᵉrēšît bārāʾ ʾĕlōhîm ʾēt haššāmajim wᵉʾēt hāʾāreṣ*
> «In principio Dio creò il cielo e la terra» (Gn 1,1).

La stessa iniziativa divina appare quando, senza esplicita preparazione, JHWH fa irruzione nella storia di un piccolo clan seminomade, per dare ad Abramo alcune istruzioni – un po' strane, a dire il vero – circa il suo spostamento:

> *wajjōʾmer JHWH ʾel-ʾabrām lek-lᵉkā mēʾarṣᵉkā ûmimmôladtᵉkā ûmibbêt ʾābîkā ʾel-hāʾāreṣ ʾăšer ʾarʾekkā.*
> «Poi JHWH disse ad Abramo: "Va' a te, dal tuo paese e dal tuo parentado e dalla casa paterna verso il paese che io ti mostrerò"» (Gn 12,1).

Il Dio JHWH, rivelatosi a Mosè (cf Es 3,13-15), è colui che inizia una storia di promesse con i padri semi-nomadi. Egli è il medesimo che ha posto in essere il mondo e una relazione con l'umanità pensata «a sua immagine e somiglianza» (Gn 1,26s) come interlocutrice che potesse rispondergli nella libertà.

E come l'*incipit* della vicenda della *Tôrâ* è iniziativa inaspettata e unilaterale di Dio, così è carica di sorpresa anche la chiusura della *Tôrâ*: Mosè muore e la sua tomba rimane "utopica", letteralmente: senza luogo. Egli può vedere la *ʾereṣ* «terra» solo da lontano, dall'alto del monte Nebo, ma non può metterci piede, proprio lui che era stato mandato da JHWH a guidare il suo popolo sino a questa mèta. Eppure, le ultime parole non sono affatto di biasimo, ma una gloriosa epigrafe per Mosè e la sua missione:[23]

> Non è più sorto in Israele un profeta come Mosè, che JHWH conobbe faccia a faccia, sia per tutti i segni e i prodigi che JHWH l'aveva mandato a compiere in terra d'Egitto, contro il faraone, contro i suoi ministri e contro tutto il suo paese, sia per la mano forte e il grande terrore con cui Mosè aveva agito agli occhi di tutto Israele (Dt 34,10-12).

Dal momento che l'unica indicazione cronologica esplicita nel Deuteronomio si trova in 1,3, tutto è narrato come se si svolgesse «in quello stesso giorno» (*bᵉʿeṣem hajjôm hazzeh*, cf Dt 32,48). Quel giorno, stando al «calendario dei sabati»,[24] è un *giorno sesto* e quindi si può concludere che l'intero libro del Deuteronomio sia il

[23] Per questo testo si vedano in particolare: CH. DOHMEN, *Der Tod des Mose als Geburt des Pentateuch*, in CH. DOHMEN - M. OEMING, *Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Herder, Freiburg i. B. - Basel - Wien 1992, 54-68; F. GARCÍA LÓPEZ, *Deut 34. History and the Pentateuch*, in F. GARCÍA MARTÍNEZ et alii (cur.), *Studies in Deuteronomy. In honour of C. J. Labuschagne on the occasion of his 65th birthday* (VT.S 53), Brill, Leiden 1994, 47-61; ID., *La muerte de Moisés, la sucesión de Josué y la escritura de la Tôrah (Deuteronomio 31-34)*, in TH.C. RÖMER (ed.), *The future of the Deuteronomistic history* (BEThL 147), University Press - Peeters, Leuven 2000, 85-99; J.H. TIGAY, *The significance of the end of Deuteronomy (Deuteronomy 34:10-12)*, in M.V. FOX et alii (cur.), *Texts, temples, and traditions. A tribute to Menahem Haran*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1996, 137-145.

[24] Di questo calendario, si parlerà ampiamente commentando Gn 1 (cf pagg. 411-413). Dt 1,3 parla del «primo giorno dell'undicesimo mese». Dal momento che il «calendario dei sabati» è di 364 giorni, ogni data rimane fissata nel medesimo giorno della settimana di anno in anno. Quindi il giorno 1.XI è sempre un giorno sesto, la vigilia di un sabato. Si veda per la documentazione il mio contributo G. BORGONOVO, *Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM – LXX – Sam)*, RSB 9,1 (1997) 139-170: 157-161, con bibliografia specifica.

testamento di Mosè,[25] pronunciato prima del grande sabato della sua morte, nel quale entra solennemente salendo sul monte Nebo (cf 34,1). La superiorità di Mosè, in questa finale, è affermata senza esitazione, a differenza del testo problematico di Nm 12,6-8: egli è prima e al di sopra di tutti i profeti che seguiranno (cf Dt 18,15). L'autorità del Pentateuco deriva quindi dall'autorità di Mosè.[26]

4.2. L'*incipit* e la finale dei *nᵉbîʾîm*

L'inizio dei *nᵉbîʾîm rīʾšônîm*, con Gs 1,1-8, si riaggancia alla conclusione del Deuteronomio, sottolineando da una parte la continuità tra l'opera di Giosuè, il *mᵉšārēt mōšeh* «servo di Mosè», e Mosè stesso, ma dall'altra mettendo in evidenza la singolarità di Mosè, in quanto Giosuè non è mai chiamato – al pari di Mosè – *ʿebed JHWH* «il servo di JHWH»:

> [1]Dopo la morte di Mosè, servo del Signore, il Signore disse a Giosuè, figlio di Nun, aiutante di Mosè: [2]«Mosè, mio servo, è morto. Ora, dunque, attraversa questo Giordano tu e tutto questo popolo, verso la terra che io do loro, agli Israeliti. [3]Ogni luogo su cui si poserà la pianta dei vostri piedi, ve l'ho assegnato, come ho promesso a Mosè. [4]Dal deserto e da questo Libano fino al grande fiume, l'Eufrate, tutta la terra degli Ittiti, fino al Mare Grande, dove tramonta il sole: tali saranno i vostri confini. [5]Nessuno potrà resistere a te per tutti i giorni della tua vita; come sono stato con Mosè, così sarò con te: non ti lascerò né ti abbandonerò. [6]Sii coraggioso e forte, poiché tu dovrai assegnare a questo popolo la terra che ho giurato ai loro padri di dare loro. [7]Tu dunque sii forte e molto coraggioso, per osservare e mettere in pratica tutta la legge che ti ha prescritto Mosè, mio servo. Non deviare da essa né a destra né a sinistra, e così avrai successo in ogni tua impresa. [8]Non si allontani dalla tua bocca il libro di questa legge, ma meditalo giorno e notte, per osservare e mettere in pratica tutto quanto vi è scritto; così porterai a buon fine il tuo cammino e avrai successo» (Gs 1,1-8).

La storia continua dopo Mosè, anzi – in un certo senso – comincia dopo Mosè. E come dopo la permanenza in Egitto si comincia a vivere guidati da Giosuè ben-Nun sulla terra promessa con giuramento ai padri, così si (ri)comincia a vivere sulla terra della promessa dopo l'esilio a Babilonia, guidati dall'altro Giosuè, il Sommo Sacerdote. Com'è stato dimostrato leggendo la storia precedente, il successo dell'iniziativa di Giosuè dipende dall'osservanza della «Legge di Mosè» (*tôrat mōšeh*: v. 7): essa diventa il criterio per giudicare ogni periodo storico. Il criterio di valutazione della storia d'Israele non potrà essere se non la verifica della fedeltà e della infedeltà alla legge di Mosè.[27]

[25] Si arriva alla medesima conclusione anche per altra via. Cf M. WEINFELD, *Deuteronomy, Book of*, in *ABD*, II, 169: «The form of the "testament" given to the book looks peculiar but has possible antecedents in the Egyptian method of diffusing moral teaching. Most of the Egyptian wisdom instructions were dressed in the form of testaments of kings and viziers to their successors».

[26] Questa affermazione serve a chiarire il senso dell'«autorità mosaica del Pentateuco», che la tradizione ebraica e cristiana ha custodito sino ai nostri giorni. Non bisogna però confonderla con il problema dell'autore che ha scritto quei libri. In un contesto precritico, l'«autorità mosaica del Pentateuco» era sentita equivalente all'affermazione che Mosè fosse l'autore materiale del Pentateuco. Per l'ambito cattolico, si veda ancora il responso della Pont. Commissione Biblica del 27 giugno 1906 (cf *EB* 181-184). Si veda anche alle pagg. 135-136.

[27] Si leggano soprattutto Gdc 2,6–3,6; 2Re 17,7-23, che potremmo definire il cappello teologico posto all'inizio della permanenza di Israele sulla terra della promessa e la valutazione teologica della fine del Regno del Nord.

Anche la finale dei *nᵉbî'îm 'aḥărônîm*, che nel canone ebraico è data dagli ultimi versetti di Malachia (3,22-24), riporta il discorso all'affermazione della primaziale posizione della *Legge di Mosè* (*tôrat mōšeh*), che è "rivelazione" ricevuta da JHWH per tutto Israele sull'Horeb. Il rimando, dunque, è al libro del Deuteronomio in particolare, come è riconoscibile anche dall'endiadi «decreti e giudizi» (*ḥuqqîm ûmišpāṭîm*: Dt 5,1; 11,32; 12,1; 26,16):

[22]Ricordatevi della *Tôrâ* di Mosè, mio servo,
al quale ordinai sull'Horeb decreti e giudizi per tutto Israele.
[23]Ecco, io mando a voi Elia, il profeta,
prima che venga il giorno di JHWH, giorno grande e terribile.
[24]Egli ricondurrà il cuore dei padri verso i figli
e il cuore dei figli verso i loro padri,
così che io, venendo, non colpisca il paese con uno *ḥerem*.

Anche questo testo riconosce a Mosè il ruolo singolare di «servo di JHWH» e soprattutto pone sotto l'autorità di Mosè la missione di Elia e di tutti gli altri profeti, dei quali Elia è ormai diventato il corifeo.

4.3. L'*incipit* e la finale dei *kᵉtûbîm*

Anche i *kᵉtûbîm* hanno un *incipit* e una finale in cui si rimanda al riconoscimento della primaziale posizione della *Tôrâ*. Il Salmo 1, con cui si apre il *corpus* dei *kᵉtûbîm*[28] invita a considerare quanto segue come una meditazione della *Legge di JHWH*, la sola capace di formare un criterio di discernimento adeguato per distinguere il giusto dall'empio e il peccatore dall'onesto. In certo modo, i *kᵉtûbîm* applicano al singolo quanto i *nᵉbî'îm rî'šônîm* applicano alla storia collettiva del popolo:[29]

[1]Beato l'uomo che non entra nel consiglio dei malvagi,
non resta nella via dei peccatori
e non siede in compagnia degli arroganti,
[2]ma nella Legge di JHWH trova la sua gioia
e la sua Legge medita giorno e notte.
[3]È come albero piantato lungo corsi d'acqua,
che dà frutto a suo tempo:
le sue foglie non appassiscono
e tutto quello che fa, riesce bene.

I due libri delle Cronache sono l'attuale chiusura dei *kᵉtûbîm* e 2Cr 36,22-23 è l'ultima pagina anche della Bibbia ebraica. Essa quindi si chiude con l'appello a «salire» a Gerusalemme: non è più il verbo esodico che indica l'uscita dalla casa degli schiavi per salire verso la terra promessa ai padri (cf, ad esempio, Es 3,8; 32,1; Dt 20,1; Gdc 6,13), ma è l'invito a tornare dall'esilio e dalla diaspora per essere di nuovo radunati a Gerusalemme, nell'unico tempio di JHWH che è ancora da costruire (cf, ad esempio, Ger 16,14-15 = 23,7-8; Ez 37,12-13; Esd 1,11):

[22]Nel primo anno di Ciro, re di Persia, per adempiere la parola di JHWH pronunciata per bocca di Geremia, JHWH suscitò lo spirito di Ciro, re di Persia, il quale fece passare la voce per tutto il suo regno, anche per iscritto: [23]«Così dice Ciro, re di Persia: "JHWH, Dio del cielo, mi ha consegnato tutti i regni della terra e mi ha incaricato di costruirgli un tempio a Gerusalemme, che è in Giuda. Chiunque di voi è del suo popolo, JHWH suo Dio sia con lui e salga!"» (2Cr 36,22-23).

In questa finale non si ha più il riferimento esplicito alla *Tôrâ* di JHWH (o di Mosè), ma alla parola profetica di Geremia, quei «settant'anni» che sarebbero dovuti passare dalla conquista dei Babilonesi sino alla ricostruzione (cf Ger 25,11-12; 29,10-14). Il *dᵉbar JHWH* «la parola di JHWH» si sta adempiendo in un modo del tutto imprevedibile: nientemeno che attraverso l'ordine del re persiano Ciro, incaricato da JHWH a costruirgli un tempio in Gerusalemme. Ma la parola pronunciata da Geremia mette in esecuzione il compimento della parola della *Tôrâ* di JHWH (Dt 12,1ss), che tuttavia non si dà senza la risposta libera e sempre necessaria all'appello oneroso che Ciro rivolge a tutti coloro che vogliono essere «popolo di JHWH», affinché «salgano» a Gerusalemme.

La chiusura dei *kᵉtûbîm* può forse apparire blanda rispetto all'ampio progetto teologico tracciato dalla *Tôrâ* e dai *Nᵉbî'îm*, soprattutto per chi non è ebreo di nascita e non sente il legame costitutivo con la Città Santa (cf Sal 87!).[30] In effetti, per la nostra sensibilità cristiana, sarebbe stato molto più intrigante avere come conclusione della Bibbia ebraica il libro di Daniele,[31] come apprezzeremo esponendo nel prossimo capitolo le diverse forme narrative dei tre corpi di Scrittura.

[28] Questo vale per tutte le edizioni della Bibbia ebraica che dipendono dal manoscritto B19ᴬ di S. Pietroburgo (1007 d.C.). Alcune Bibbie sinagogali hanno l'ordine Giobbe - Salmi per il fatto che considerano Giobbe opera mosaica alla pari del Pentateuco.

[29] Non mancano infatti alcune relazioni lessicali intriganti tra Sal 1 e Gs 1,1-8 di sapore chiaramente deuteronomistico: *ûbᵗôrātô jehgeh jômām wālajlâ* «medita la *Tôrâ* giorno e notte» (Sal 1,2b e Gs 1,8a); *wᵉkōl 'ăšer-ja'ăśeh jaṣlîḥ* «e tutto quanto fa avrà successo» (Sal 1,3b e Gs 1,8b).

[30] Potrebbe anche essere un indizio derivante dall'instabilità dell'ordine dei libri nei *kᵉtûbîm*.

[31] Cf il canone 60 del Concilio di Laodicea (360 circa), già citato a pag. 89.

4.4. Tavola conclusiva di sintesi

Tanak (BIBBIA EBRAICA)	BIBBIA CRISTIANA DELLA RIFORMA	BIBBIA GRECA (LXX)	BIBBIA CRISTIANA ORIENTALE	BIBBIA CRISTIANA LATINA
Tôrâ	**Pentateuco**			
b^erêšît *šᵉmôt* *wajjiqrāʾ* *bamidbār* *dᵉbārîm*	Genesi Esodo Levitico Numeri Deuteronomio	Γένεσις Ἔξοδος Λευιτικόν Ἀριθμοί Δευτερονόμιον	Γένεσις Ἔξοδος Λευιτικόν Ἀριθμοί Δευτερονόμιον	Genesi Esodo Levitico Numeri Deuteronomio
***Nᵉbîʾîm* (Profeti)**	**Libri storici**			
nᵉbîʾîm rîšônîm: *jᵉhôšūaʿ*	Giosuè	Ἰησοῦς Ναυη	Ἰησοῦς Ναυη	Giosuè
šôpᵉṭîm	Giudici	Κριταί	Κριταί	Giudici
(*infra*)	(*infra*)	Ρουθ	Ρουθ	Rut
šemûʾēl (א'-ב')	1Samuele	Βασιλείων Α΄	Βασιλείων Α΄	1Samuele
	2Samuele	Βασιλείων Β΄	Βασιλείων Β΄	2Samuele
mᵉlākîm (א'-ב')	1Re	Βασιλείων Γ΄	Βασιλείων Γ΄	1Re
	2Re	Βασιλείων Δ΄	Βασιλείων Δ΄	2Re
(*infra*)	1Cronache	Παραλειπομένων Α΄	Παραλειπομένων Α΄	1Cronache
	2Cronache	Παραλειπομένων Β΄	Παραλειπομένων Β΄	2Cronache
—	—	Ἔσδρας Α΄	Ἔσδρας Α΄	—
(*infra*)	Esdra	Ἔσδρας Β΄	Ἔσδρας Β΄	Esdra
	Nehemia	(+Νεεμίας)	(+Νεεμίας)	Nehemia
—	—	Τώβιτ	Τώβιτ	Tobit
		Ἰουδίθ	Ἰουδίθ	Giuditta
(*infra*)	Ester	Ἐσθήρ	Ἐσθήρ (+ aggiunte)	Ester (+ aggiunte)
		Μακκαβαίων Α΄	Μακκαβαίων Α΄	1Maccabei
		Μακκαβαίων Β΄	Μακκαβαίων Β΄	2Maccabei
—	—	Μακκαβαίων Γ΄	Μακκαβαίων Γ΄	—
		Μακκαβαίων Δ΄	—	
	Libri Sapienziali	**Libri poetici**		**Libri Sapienziali**
(*infra*)	Salmi	Ψαλμοί	Ψαλμοί (+ 151)	Salmi
(*infra*)	Giobbe	Ἰώβ	Ἰώβ	Giobbe
		Ὠδαί (con la Προσευχὴ Μανάσση)	Ὠδαί (talvolta con la Προσευχὴ Μανάσση)	—
—	—	Παροιμίαι	Παροιμίαι	Proverbi
(*infra*)	Proverbi	Ἐκκλησιαστής	Ἐκκλησιαστής	Qohelet
(*infra*)	Ecclesiaste	Ἆσμα	Ἆσμα	Cantico dei cantici
(*infra*)	Cantico dei cantici	Σοφία Σαλωμώνος	Σοφία Σαλωμώνος	Sapienza (di Sal.)
—	—	Σοφία Σειραχ	Σοφία Σειραχ	Siracide
		Ψαλμοί Σαλωμώνος	—	—

	Libri profetici			
nᵉbîʾîm ʾaḥarônîm: *jᵉšāʿjāhû*	Isaia	Ἡσαΐας	Ἡσαΐας	Isaia
jirmᵉjāhû	Geremia	Ἰερεμίας	Ἰερεμίας	Geremia
(*infra*)	Lamentazioni	Βαρούχ	Βαρούχ	Lamentazioni
		Θρῆνοι	Θρῆνοι	Baruch (cap. VI =
—	—	Ἐπιστολὴ Ἰερεμίου	Ἐπιστολὴ Ἰερεμίου	Lettera di Geremia)
jᵉḥezqēʾl	Ezechiele	Ἰεζεκιήλ	Ἰεζεκιήλ	Ezechiele
(*infra*)	Daniele (cc. 1-12)	Δανιήλ (e aggiunte)	Δανιήλ (e aggiunte)	Daniele (e aggiunte)
Trê ʿāsār	Osea	Ὡσηέ	Ὡσηέ	Osea
(I XII profeti)	Gioele	Ἀμος	Ἰωήλ	Gioele
	Amos	Μιχαΐας	Ἀμος	Amos
	Abdia	Ἰωήλ	Ὀβδίου	Abdia
	Giona	Ὀβδίου	Ἰώνας	Giona
	Michea	Ἰώνας	Μιχαΐας	Michea
	Nahum	Ναοῦμ	Ναοῦμ	Nahum
	Abakkuk	Ἀμβακούμ	Ἀμβακούμ	Abakkuk
	Sofonia	Σοφονίας	Σοφονίας	Sofonia
	Aggeo	Ἀγγαῖος	Ἀγγαῖος	Aggeo
	Zaccaria	Ζαχαρίας	Ζαχαρίας	Zaccaria
	Malachia	Μαλαχίας	Μαλαχίας	Malachia
Kᵉtûbîm (scritti)				
ḥāmēš mᵉgillôt: *tᵉhillîm*				
mᵉšālîm				
ʾijjôb				
šîr haššîrîm				
rût		(*supra*)		
ʾēkâ				
qōhelet				
ʾestēr				
dānīʾēl (cc. 1-12)				
ʾezrāʾ (con *nᵉḥemjâ*)				
dibrê hajjāmîm (א'-ב')				
Totali: 24 (o 22) libri	**38 libri**	**51 libri**	**49 libri**	**46 libri**

CAPITOLO SECONDO

LA "FORMA NARRATIVA" DI *TÔRÂ, N^{e}BÎ'ÎM, K^{e}TÛBÎM*

Prima di addentrarmi nei problemi specifici di un'introduzione al Pentateuco, ritengo necessario offrire questo sguardo panoramico per scoprire la *forma narrativa* con cui si presentano i tre corpi che costituiscono il Primo Testamento. Ciascuno di essi, infatti, la *tôrâ*, i *n^{e}bî'îm*, i *k^{e}tûbîm*, a modo proprio e attraverso la propria forma narrativa, permette al lettore di comprendere – ancora a grandi linee – il senso dell'intero *canone scritturistico*.[1]

1. *TÔRÂ*

Il racconto del passato presentato nei primi cinque libri – a partire addirittura dall'inizio assoluto della creazione – assume un valore *archetipico*, per essere a tutti gli effetti una vera *tôrâ*, ovvero istruzione, rivelazione e norma di ogni momento della storia. Si narra il passato, perché quel ricordo illumina il senso del presente e ne diventa *norma*: non solo perché in esso sono collocati i corpi legislativi che si sono formati lungo la storia seguente, ma soprattutto perché, raccontando quel passato, si chiarisce il modo di agire e l'identità del proprio Dio, che si rivela come JHWH al momento dell'esodo, ma che già si era rivelato ai padri come *'ēl šaddaj* e nella creazione, per tutta l'umanità, è conoscibile come *'ĕlōhîm*; e insieme, Israele chiarisce la propria identità di popolo liberato dalla schiavitù (*'ăbôdâ*), dal potere di un re umano divinizzato, in quanto chiamato a entrare in rapporto di alleanza (*b^{e}rît*) con il proprio Dio, nel servizio (*'ăbôdâ*) dell'unico re JHWH, l'unico che può garantire la libertà, custodendo e osservando (*šāmar*) il suo comandamento.[2]

L'esperienza esodica è posta al centro di una narrazione il cui peso teologico è evidente sin dalle prime battute, a partire dai due orizzonti più comprensivi: la *promessa* affidata ai padri e la *premessa* della creazione. In entrambi gli orizzonti, è Dio stesso che fa il primo passo sia *al principio*, quando JHWH agisce da

[1] Il discorso sarà evidentemente approfondito in seguito per ciò che concerne il Pentateuco. Gli spunti principali per questo paragrafo provengono da C. WESTERMANN, *Teologia dell'Antico Testamento*, (AT.S 6), Paideia, Brescia 1983 (orig. franc. 1978); P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. Saggio di lettura* (BCR 46), Paideia, Brescia 1985, ^{2}2000 (orig. franc. 1977); ID., *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture* (Biblica 1), Glossa, Milano 2001 (orig. franc. 1990).

[2] I due verbi *'ābad* «servire» e *šāmar* «custodire, osservare» sono la sintesi della teologia dell'alleanza (cf Gn 2,15). Il tema sarà ripreso sia in sede esegetica (pag. 442), sia nella sintesi teologica (pag. 651ss).

'ĕlōhîm creatore,[3] sia quando, come *'ēl šaddaj* «Dio del deserto»[4] inizia con Abramo una storia della promessa.

Tra l'*incipit* assoluto e l'inattesa chiusura della *Tôrâ*, la narrazione si sviluppa in tre gironi concentrici, di cui il centrale e anche il più ampio è quello dell'esodo:

1. Gn 1,1–11,26: *Dio* ('ĕlōhîm) *e l'umanità*
2. Gn 11,27–50,26: *Iddio onnipotente* ('ēl šaddaj) *e i padri*
3. Es – Dt: *JHWH e Israele (con Mosè)*

Parlando teologicamente, in riferimento alla rivelazione dell'unico Dio, e senza insistere troppo sui tre nomi di cui abbiamo detto, in quanto non sempre coerenti con la narrazione finale, si potrebbe dire che i tre gironi narrativi danno tre diverse "figure" di Dio:

A. il Dio creatore;
B. il Dio della promessa (unilaterale);
C. il Dio del patto (bilaterale) con Israele.

I racconti di Gn 1-11 collocano l'esperienza d'Israele nel teatro più ampio della creazione, radicandola nella prospettiva e nei problemi dell'umanità intera. Da qui il loro genere particolare, incorniciati – è proprio il caso di dirlo – dalle genealogie. Non sono la narrazione della preistoria dell'umanità, ma la messa a fuoco delle grandi relazioni che costituiscono il cuore dell'essere uomini davanti a Dio. La proiezione retrospettiva sino agli inizi della creazione e della storia è una risalita alla ricerca della propria "natura" (anche questo nostro vocabolo ha mantenuto un qualche riferimento al momento della nascita). Non è un'esposizione cronologica degli eventi che sono accaduti dalla creazione agli inizi della storia umana, ma una grammatica dell'*essere* che aspetta di venir attuata in ogni momento dell'*esserci*:

> Gli scrittori ispirati «esprimono la profondità dell'essere in termini di tempo; grazie ad una risalita verso l'origine del tempo essi rappresentano simbolicamente la loro risalita fino al cuore dell'essere».[5]

[3] Non vi è una sistematizzazione nell'uso dei titoli divini nei tre gironi narrativi; il che significa che non è l'autore finale della *Tôrâ* ad averla creata. Si potrebbe ipotizzare che sia stata in parte scardinata per evitare di indurre un'idea di rivelazione di più divinità succedutesi nel tempo (analoga alle *tre età della storia* nella teologia trinitaria di Gioachino da Fiore, per intenderci). La *Tôrâ* vuole invece mostrare che *'ĕlōhîm* creatore è già JHWH (cf Gn 2-3, posto subito dopo l'inno della creazione in cui agisce soltanto *'ĕlōhîm*) e che lo *'ēl šaddaj* che si rivela ai padri è ancora il medesimo JHWH creatore agli inizi e liberatore al momento dell'esodo.

[4] Non voglio aprire qui una discussione approfondita per il titolo divino *'ēl šaddaj*. Il significato preciso del titolo arcaico *'ēl šaddaj* sfuggiva probabilmente già agli scrittori della *Tôrâ*. Le ipotesi per la sua spiegazione sono dunque molte: «Dio della montagna» (cf l'accadico *šadû* «monte»); «Dio del deserto» (cf la radice *śdw*, che in ebraico è attestata in *śādeh* «campagna»); «Dio distruttore» (come *Hadad*, il Dio della tempesta, dalla radice *šdd* «distruggere»), ecc. Al di là però della difficoltà di ricostruirne la precisa etimologia, il titolo si prestava molto bene proprio per il suo registro di arcaicità (cf anche in Giobbe) a qualificare il Dio dei padri, presupponendo un contesto socio-religioso comune ad altre tribù del deserto. Per approfondire si vedano H. NIEHR, *šaddaj*, in G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (cur.), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Vol. VIII, Ediz. ital., Paideia, Brescia 2008, 1123-1130; G. STEINS, *šaddaj*, *ivi*, 1130-1156 (orig. ted. 1993).

[5] P. GRELOT, *Le origini dell'uomo. Genesi 1-11*, Gribaudi, Torino 1981, 18 (orig. franc. 1973). A questo proposito, si deve dare atto alla Scuola Scandinava di aver ricuperato l'importante legame tra rito e mito: anche il dramma liturgico è un simbolo-in-azione che ripresenta nel segno i fatti salvifici nello spazio del rito.

I racconti patriarcali di Gn 12-50 creano la premessa all'atto di liberazione dall'Egitto. Quel popolo liberato è già «popolo di JHWH»: il suo intervento liberatore è adempimento di una promessa fatta ai padri. Nel tramandare questi racconti antichi, le cui origini sfumano all'alba indistinta dei diversi clan che un giorno avrebbero formato il popolo d'Israele, l'Israele che ha già sperimentato secoli di storia, compreso il momento della distruzione di Gerusalemme e del suo Tempio e il momento del ricominciamento dopo l'esilio, vi ritrova quelle costanti della propria storia che rendono singolare il modo di agire di JHWH e rendono ragione del proprio presente: raccontare dei padri diventa un modo stimolante per raccontare di sé. La ricerca del passato diventa una progettazione per il proprio futuro e la scoperta della propria identità nell'oggi di colui che scrive.

Da Esodo a Deuteronomio, il piano della narrazione è ben studiato, nonostante le molte difficoltà che sono presenti nella redazione di questi libri. Molti particolari dovranno ancora essere scoperti nell'analisi più attenta della loro formazione, struttura e narratologia, ma una notazione da subito deve essere ben chiara: non si tratta di una recensione "cronachistica" del passato, ma di un'interpretazione teologica capace di diventare "normativa" per il presente.

JHWH previene con il suo gesto di salvezza (l'*uscita* dall'Egitto), JHWH conduce il suo popolo indicandogli una mèta (il *cammino* nel deserto), ma sta a Israele rispondere liberamente alla chiamata rivoltagli dal suo Dio. L'*entrata* nella terra è infatti condizionata alla risposta dell'uomo; e il libro del Deuteronomio, ribadendo continuamente l'alternativa del possesso/perdita della terra e, più radicalmente, l'alternativa vita/morte, si chiude prima che Israele abbia varcato il Giordano.

Il possesso della terra è legato alla libertà di colui che *deve* rispondere all'azione di Dio; per questo, non può essere parte del passato normativo, ma deve essere verificato nel presente storico concreto di ogni generazione. Si tratta di un'*attualizzazione possibile*, solo se la libertà dell'uomo accoglie il dono di Dio. Ma questo fa parte della variabile dell'esperienza e della vita, sperimentata di generazione in generazione.

Che la *Tôrâ* sia un archetipo *simbolico* e *teologico* di tutta la storia d'Israele e non solo della vicenda esodica, sarà ben evidente quando si studierà più analiticamente la struttura d'insieme dei quattro libri interessati (da Esodo a Deuteronomio). L'architettura solenne di questo ampio arco narrativo darà ragione di alcune scelte a prima vista inspiegabili, come l'attuale collocazione del libro del Deuteronomio, che – come vedremo – è la prospettiva sintetica da cui deriva lo sviluppo degli altri libri. Martin Noth[6] lo pensava come il cappello teologico della successiva storia deuteronomistica (= dtr), da Giosuè ai due libri dei Re, come una specie di introduzione teologica che in seguito sarebbe stata scorporata dal resto della storia e collocata a chiusura della *Tôrâ*. Per questa ragione, egli ha preferito parlare di *Tetrateuco* (quattro libri), considerando Deuteronomio

[6] Cf la discussione a pag. 125.

nella sua posizione originaria, come preludio della storiografia dtr. La scuola tedesca, con a capo Julius Wellhausen,[7] ha adottato la tesi di un *Esateuco* (sei libri), già sostenuta a suo tempo da B. Spinoza (1670), dal momento che il cammino esodico non si conclude se non nel libro di Giosuè, con l'entrata di Israele nella terra promessa ai padri. Altri ancora, in particolare la scuola americana con D.N. Freedman,[8] vorrebbero trovare una «*primary history*» raccolta nell'*Enneateuco* da Genesi a Re, che culminerebbe con la distruzione del tempio di Gerusalemme e l'esilio.

Tuttavia, queste proposte, che nascono da legittime e necessarie attenzioni critiche al testo biblico, scardinano la costruzione letteraria e la visione *teologica* della *Tôrâ*. I primi cinque libri della Bibbia sono un'opera letteraria a tutti gli effetti e offrono un pensiero teologico ben formulato. Il Deuteronomio è necessario proprio in questa posizione e la formulazione del comandamento *condizionale* per il mantenimento del dono della *'ereṣ* «terra» è parte costitutiva dell'archetipo simbolico *normativo* della *Tôrâ*, la cui narrazione normativa ha bisogno anche del dono della terra. D'altra parte, l'acquisizione della terra, di cui si parla da Giosuè in avanti, non è più parte dell'archetipo normativo. Essa è un capitolo di quella storia che potrebbe ripresentarsi in altri momenti – ma non necessariamente collegabili al primo insediamento.

In altre parole, la *'ereṣ* «terra», come simbolo profondamente teologico, può essere accolta in modi inediti e imprevedibili; la fedeltà al comandamento è invece un'esigenza che rimane perenne lungo la storia dell'Israele della fede. Ad esempio, l'archetipo normativo del passato, può essere visto nella rilettura neotestamentaria di Paolo in Rm 6-8: uscire dalla schiavitù del peccato e della morte, per essere condotti dallo Spirito verso il possesso pieno della gloria. In Rm 8, dunque, la *terra* è la condizione definitiva della salvezza-gloria, verso la quale i credenti sono incamminati dopo la loro liberazione dal peccato-morte, condotti dallo Spirito del Risorto.

La struttura retorica complessiva della *Tôrâ*, che avremo modo di studiare, spiega anche il rilievo centrale di Es 32-34. In quei capitoli, nel cuore dell'alleanza sinaitica, sta l'archetipo della storia dell'Israele di sempre, ovvero la dialettica tra l'invincibile fedeltà di JHWH e la continua infedeltà di Israele alla *b'rît*, al patto ricevuto in dono da Dio, con la conseguente esperienza del fallimento espressa con il linguaggio del "castigo", come condizione preliminare del *ricominciamento*, che passa attraverso il perdono e la rinnovazione del patto, un nuovo inizio reso possibile solo dalla salda e irremovibile fedeltà di JHWH, la cui "carta d'identità"[9] è tratteggiata proprio nel mezzo di quei capitoli:

> JHWH, JHWH, Dio di misericordia e di grazia, lento all'ira e ricco di lealtà e di fedeltà, che conserva la sua lealtà per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e quarta generazione (Es 34,6-7).

[7] Cf la discussione a pag. 126.
[8] Cf la discussione a pag. 129.
[9] Espressione azzeccata di A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament* (FoiViv 30), Cerf, Paris 1968.

La storia narrata nella *Tôrâ* è la conferma e la ratifica di questa rivelazione del Sinai: come Gn 1-11 è la risalita al cuore dell'essere di ogni uomo, nel tentativo di spiegare la sua *natura* di peccabilità, così Es 32-34 è l'identificazione della *natura* dei due partner del patto, JHWH e Israele.

Infine, la struttura complessiva del Pentateuco spiega anche perché gli autori abbiano voluto collocare tutti i corpi legislativi nella cornice del Sinai e nel contesto del cammino del deserto, sotto l'"autorità" mosaica, nonostante fossero evidenti i differenti contesti storici originari: dal «Codice dell'alleanza» (Es 21-23), il più antico corpo legislativo che raccoglie leggi che potrebbero risalire anche al periodo premonarchico, sino alle ultime aggiunte legislative della tradizione sacerdotale (= P)[10] nel post-esilio, come ad esempio Lv 6-7; 11-15; 24; 27.

Il passato normativo e la fecondità del simbolo del cammino nel deserto verso il possesso di quella terra promessa ai padri e donata da JHWH hanno creato lo spazio teologico appropriato per illustrare il significato della *Tôrâ*. In questo contesto teologico, la *Legge* è la manifestazione della volontà di Dio che invita il partner della *b'rît* ad una risposta libera: JHWH ha liberato il popolo, ma il popolo non possiede ancora quella terra che gli era stata promessa. Solo un assenso libero e responsabile al comandamento permette al progetto di Dio di avere la sua piena realizzazione:

> «Quando JHWH tuo Dio li avrà scacciati dinanzi a te, non pensare: "A causa della mia giustizia, JHWH mi ha fatto entrare in possesso di questo paese", mentre per la malvagità di queste nazioni JHWH le scaccia davanti a te. No, tu non entri in possesso del loro paese a causa della tua giustizia, né a causa della rettitudine del tuo cuore; ma JHWH tuo Dio scaccia quelle nazioni dinanzi a te per la loro malvagità e per mantenere la parola che JHWH ha giurato ai tuoi padri, ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe. Sappi dunque che non a causa della tua giustizia JHWH tuo Dio ti dà il possesso di questo fertile paese; anzi tu sei un popolo di dura cervice» (Dt 9,4-6).
>
> «Osserverete dunque tutti i comandi che oggi vi do, perché siate forti e possiate conquistare il paese che state per entrare a prendere in possesso, perché restiate a lungo sul suolo che JHWH ha giurato di dare ai vostri padri e alla loro discendenza, terra dove scorre latte e miele» (Dt 11,8-9).

È davvero straordinario come gli autori della *Tôrâ* abbiano saputo esprimere in modo narrativo e simbolicamente fecondo quell'insondabile rapporto tra grazia e legge, tra dono di Dio e risposta dell'uomo, tra indicativo della salvezza e imperativo etico.

Il libro del Deuteronomio, collocato in una posizione sintetica e "cruciale", impedisce di relegare solo al passato la confessione della fede esodica. Con la finzione letteraria di far parlare Mosè sulla soglia della terra, prima di entrare nella terra, si lancia un meraviglioso ponte teologico tra l'evento del passato e il

[10] P = *Priesterschrift*, è una delle quattro principali tradizioni letterarie e teologiche introdotte dall'*ipotesi documentaria* di cui parleremo alle pagg. 176-180.

presente-futuro di ogni generazione. La condizione del comandamento, continuamente ribadita nel Deuteronomio dai discorsi di Mosè, rimane valida e attuale per ogni generazione.

Essa è la sintesi della predicazione dei profeti, i quali avevano mostrato la perenne fecondità di quella condizione, interpretando la storia e il loro presente a partire da essa. Dal punto di vista della formazione dei libri, infatti, come mostreremo ampiamente,[11] il Deuteronomio sta alla conclusione della predicazione profetica e deve essere considerato la sintesi creativa del pensiero profetico. La collocazione attuale del libro, a conclusione della *Tôrâ* e prima dei *nᵉbî'îm*, dà all'alternativa radicale deuteronomica un singolare valore di perenne vitalità. Con essa sono indicati il senso e la direzione del futuro per il credente di sempre: la *'ereṣ* «la terra» diventa un simbolo generatore dell'eterno dialogo tra Dio e Israele[12] e quindi – per mezzo dell'autentica discendenza di Abramo che è Gesù Cristo (Gl 3,16) – tra Dio e tutti i popoli della terra. Soltanto Dio è fedele alle sue promesse, per sempre (cf Rm 3,1-20).

2. *NᵉBÎ'ÎM*

Non c'è da stupirsi se la tradizione ebraica classifica la "storia" che da Giosuè giunge sino ai Re tra i *nᵉbî'îm rî'šônîm* «i profeti anteriori». Tale classificazione è corretta: non soltanto perché in questi libri sono raccolte le tradizioni dei primi profeti che non hanno lasciato scritti;[13] ma più profondamente perché questa storia è una *profezia* nel senso autentico del termine, in quanto la *profezia* – nel linguaggio biblico – è l'interpretazione della storia e di ogni presente.

Non è facile dare una definizione sintetica di una mediazione tanto importante per il mondo biblico. Dietro l'appellativo *nābî'* «profeta» ci stanno infatti sfumature diverse di tempo in tempo e in evoluzione. Tuttavia, va esclusa in partenza l'idea di profeta che normalmente viene consegnata dal nostro ambiente culturale non specializzato. Nei nostri dizionari, prendo come esempio il Devoto-Oli, si definisce così il profeta: «*Persona che, per ispirazione divina, predice il futuro o rivela fatti ignoti alla mente umana*».

Il profeta non è tanto colui che *pre*vede o *pre*dice. In questa definizione tutto lo straordinario starebbe nel vedere o dire *prima* quanto accadrà. Non necessariamente il profeta predice o prevede. Piuttosto, egli *vede* e *dice*. Dice una parola per il suo oggi, una parola che spiega l'opacità dell'evento, ciò che rimane insondabile agli occhi dei più. Egli vede al di là del fatto, rende percepibile quanto resterebbe oscuro e senza forma. Insomma, il profeta illumina il dipanarsi di Dio e del suo progetto nella muta storia di ogni tempo. La profezia biblica

> non è anticipatrice se non in via molto accessoria. La sua facoltà di vedere non è necessariamente legata all'avvenire; ha il suo valore proprio, istantaneo. Il suo dire non è un predire: è dato immediatamente nell'istante della parola. In essa, visione e parola sono alla ricerca di una scoperta, ma ciò che esse svelano non è l'avvenire, è l'assoluto.[14]

Potremmo dire che il profeta ha una nostalgia di conoscenza: non della conoscenza del domani però, bensì del "totalmente Altro". Di fronte al silenzio di Dio, i profeti biblici sono coloro che riportano la Parola di JHWH nell'agone della storia umana. Di fronte all'oscurità in cui l'uomo muove i suoi passi, essi sono coloro che illuminano una via da percorrere.

Si comprende quindi il duplice significato di quel *pro* che i traduttori greci hanno voluto usare per tradurre il concetto ebraico di *nābî'*, ponendolo davanti al verbo greco φημί «parlare»: il προφήτης è colui che parla *al posto di* Dio, è il suo porta-parola; e, insieme, è colui che parla *davanti* e *a favore* degli uomini, trasmettendo loro l'interpretazione autentica della storia. Tutt'e due le dimensioni sono necessarie perché si dia l'esperienza profetica. La profezia è il prisma attraverso il quale il tempo di Dio si riflette nei tempi molteplici della storia dell'uomo.

Non è questo il luogo per introdurre l'analisi puntuale della letteratura profetica. Mi sembra però necessario offrire i punti cardinali per comprendere la profezia biblica e assumere la strumentazione concettuale adeguata a cogliere poi la forma narrativa propria della storiografia deuteronomistica. Li sintetizzo in quattro vocaboli ebraici, con un campo semantico amplissimo: la *rûᵃḥ*, il *dābār*, la *bᵉrît* e la *tôrâ*.[15]

2.1. *rûᵃḥ* «lo spirito»

Lo spirito dice il movimento della profezia biblica e la sua direzione principale: da Dio verso l'uomo. Il vocabolo ebraico *rûᵃḥ* dà un ricco simbolismo: *rûᵃḥ* è il vento, la brezza che risveglia la natura addormentata e la feconda; è il movimento di freschezza che passando attraverso la gola (*nepeš*) dei viventi permette la respirazione e ne sostiene la vita.

Rabbi Abraham Joshua Heschel (1907-1972), nato a Varsavia ma vissuto a New York dal 1940, teologo e filosofo tra i più attenti del XX secolo a ricuperare l'autentica spiritualità della tradizione giudaica, ama definire la profezia come l'incontro del Dio del *pathos* – il Dio che soffre per l'uomo e che è mosso a sollecitudine per le sue creature – con la *simpatia* del profeta verso Dio. Il *pathos* di Dio muove il profeta a «sentire-con». Il moto dello spirito che da Dio va verso il profeta dice soprattutto che nell'esperienza profetica Dio non è sentito come oggetto. Dio è soggetto. Afferrare Dio, per i profeti, è essere afferrati dal suo spirito. Vedere Dio è essere scrutati dal suo spirito.

Questo è ciò che contraddistingue i profeti biblici da tutte le forme di profetismo divinatorio dell'antichità: non dalla magia, dall'ipnosi, dalla *trance*, dal-

[11] Cf pagg. 193-214.
[12] Si veda alle pagg. 677-680.
[13] Basti ricordare i cicli narrativi dedicati a Elia (1Re 17-19; 21; 2Re 1-2) ed Eliseo (2Re 2-13).

[14] A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 9 (orig. franc. 1972).
[15] L'ispirazione di questi appunti sta in A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, 73-141.

l'estasi – tutte tecniche per indurre Dio a manifestarsi –, ma dallo spirito che proviene da Dio il profeta trae la sua *ispirazione*. La rivelazione del Dio biblico non è qualcosa di oggettivo che il profeta trova, ma l'accesso ad un'esperienza che Dio propone.

La rivelazione di JHWH tramite la sua *rûʾḥ* non stabilisce quindi una relazione di tipo magico tra Dio e l'uomo, ma crea un rapporto d'intimità nella sfera propriamente "spirituale". Vi è una diversità di fondo tra questo accesso e tutte le tecniche di divinazione. In esse si ha il tentativo di procurare in tutti i modi una conoscenza del domani. Nel profetismo biblico ci si trova dentro un'esperienza in cui si sente di dover parlare in nome di Dio, come lo esplicita il testo di Amos: «*Il mio Signore JHWH ha parlato: chi può non profetare?*» (Am 3,8).

Nell'universo del profetismo biblico, non è l'uomo che cerca il contatto con Dio, ma è Dio che cerca il contatto con l'uomo. Dio è lì, prima che l'uomo lo attenda, lo solleciti, lo provochi. Per questo, quando Israele pensa di avere tra le mani un qualsiasi "talismano" capace di condizionare la potenza del Sacro, JHWH interviene con i suoi profeti a ricordare che non vi è nulla che possa vincere la sua volontà e nulla che possa condizionare il suo progetto (nemmeno il tempio di Gerusalemme, secondo Ger 7,1-15, e nemmeno lo *ḥērem* «scomunica» e il sacrificio secondo 1Sam 15,13-35). La parola di Samuele risuona sempre con forza:

> «JHWH gradisce forse gli olocausti e i sacrifici
> quanto l'obbedienza alla sua voce?
> Ecco, obbedire val meglio che sacrificio,
> e prestare ascolto val meglio che grasso di montoni.
> Davvero la ribellione è come la divinazione,
> e l'ostinazione come il peccato per idoli o immagini.
> Poiché hai rigettato la parola di JHWH,
> egli ti ha rigettato come re» (1Sam 15,22-23).

2.2. *dābār* «la parola»

Il profeta è l'uomo della parola. Se lo spirito indica il movimento principale della profezia biblica da Dio verso l'uomo, la parola è il risultato di questo incontro. La parola – in ebraico il *dābār* – di Dio è parola e azione insieme. Per questo motivo, i profeti biblici amano le «azioni simboliche» come strumento privilegiato per annunciare il *dābār* di Dio: parlano agendo.

La caratteristica di parola e azione, suono ed efficacia, dice molto dell'identità profetica. Essa è continuazione e ripresentazione dell'attività creatrice di Dio. Una parola debole, magari inflazionata, perseguitata, tradita, che diventa, anzi *è* parola di Dio. Dio parla attraverso il profeta con parole umane e non lo trascina fuori dalla storia, ma lo trasporta in un rapporto unico con sé perché porti la propria parola agli uomini per mezzo della parola di tutti i giorni.

Il profeta è cosciente di portare una parola non sua: «Così ha detto JHWH...». Eppure con questo non viene annullata la sua personalità, anzi le sue capacità

poetiche sono potenziate. Nel momento dell'incontro tra lo spirito di Dio e la personalità umana di colui che parla, il profeta rimane se stesso. È quanto esprime la lingua biblica, in una formula sintetica molto ricca, quando deve introdurre una parola profetica, che di solito si traduce in italiano: «La parola del Signore fu rivolta al profeta...». In verità, l'ebraico dice con più forza: «La parola di JHWH avvenne per il profeta...». Si tratta di un vero e proprio *avvenimento della parola* che muove le capacità umane. Il profeta non è colui che impara a memoria una parola, per poi trasmetterla agli altri e nemmeno è un estatico, che parla "fuori di sé"; egli è l'*artigiano della parola*, colui che forgiando con cura la parola umana cerca di esprimere con essa l'indicibile incontro con Dio.

Forse è anche per questa ragione che tra tutti i libri biblici, quelli profetici rappresentano il punto più alto di creatività linguistica e simbolica, avendo dato alla tradizione d'Israele e a tutta l'umanità un patrimonio simbolico impareggiabile.

2.3. *bᵉrît* «il patto»

Quando la parola di Dio raggiunge il cuore dell'uomo, ne sgorga necessariamente una risposta. Si stabilisce tra l'uomo e Dio una comunione, che i profeti hanno amato presentare come *bᵉrît*, un vocabolo molto complesso da tradurre, comprendendo i significati di promessa, giuramento, patto e alleanza.

Leggere il rapporto tra Dio e Israele nei termini di «alleanza» è il contributo più originale che il profetismo ha dato alla storia religiosa dello jahwismo. È infatti sulla base della predicazione profetica che la storia d'Israele è stata letta come la storia dell'alleanza tra JHWH e il suo popolo. I profeti hanno cercato con tutti i simboli e i mezzi espressivi di esplicitare il significato di questa relazione.

A partire dalle esperienze politico-diplomatiche del mondo politico dell'Antico Vicino Oriente, *bᵉrît* dice anzitutto il diverso ruolo dei due partner in gioco. Dio è colui che muove il primo passo e invita Israele a entrare in relazione con lui. Dio chiama, l'uomo risponde. Dio è leale e fedele al suo patto, l'uomo si mostra incostante e sempre incline al tradimento. Proprio per ricondurre Israele alla fedeltà minacciata o già tradita, i profeti presentano se stessi come gli *ambasciatori* o i *porta-parola* di Dio.

Per svolgere una tale funzione, essi devono presentare le credenziali, al fine di rendere certo l'uditorio che davvero la loro parola è parola proclamata *in nome di JHWH*. La credenziale che essi possono offrire è l'esperienza della loro *vocazione*. Molti libri profetici fanno direttamente riferimento al momento in cui i profeti si sono sentiti investiti della loro missione (si pensi ad Am 7,14-15; Is 6; Ger 1; Ez 1-3). I *racconti di vocazione*, prima di ogni possibile finalità biografica o mistica, sono le credenziali che il profeta poteva offrire al suo interlocutore per accreditarsi il diritto di parlare "in nome di Dio".

2.4. *tôrâ* «l'istruzione»

Nel quadro dell'alleanza, il profeta è colui che richiama il popolo alla lealtà nei riguardi delle esigenze del rapporto con Dio, con termine più preciso nei ri-

guardi della *tôrâ* «legge» (intendendo con questo non ancora – in modo esclusivo – i cinque libri del Pentateuco che furono composti definitivamente solo dopo la tradizione profetica, quanto piuttosto la rivelazione comunicata da JHWH a proposito della via della vita e delle esigenze della giustizia).

Per i profeti il riferimento alla *tôrâ* non è etico, almeno in prima istanza. Richiamare all'osservanza della *tôrâ* è molto di più che richiamare a ciò che è bene: è anzitutto richiamare al rapporto con JHWH di cui questa ricerca del bene è espressione. Non si tratta semplicemente di un'esistenza indirizzata al bene, quasi si trattasse di un imperativo categorico, ma di ristabilire ogni volta quella relazione d'alleanza con Dio, da cui scaturisce il Suo bene. La vita etica è infatti la risposta alle esigenze dell'alleanza. Per i profeti, la *legge di Dio* è il modo per cercare e rispondere concretamente al *Dio della legge*.

Anche nella rilettura del passato come *tôrâ*, i profeti hanno giocato un ruolo decisivo. Sono loro che hanno insegnato a rileggere il passato come *legge* e come *figura* per poter interpretare il proprio presente. Infatti, l'appello alla *tôrâ* nelle pagine profetiche è sempre molto di più del semplice riferimento a norme operative. È un'illuminazione dell'oggi e della vita, memoria del passato, riletto con gli occhi della fede e anticipazione del futuro di Dio. Proprio per l'insegnamento profetico e per la rilettura del passato come *figura* si comprende perché Abramo, i padri... le vicende di Israele nel deserto rimangano anche per noi un insegnamento valido per il *nostro* presente: il passato è luce che illumina l'ombra del nostro oggi e l'oggi offre le categorie per rileggere tutta la storia, dipanando il disegno di Dio.

Il profetismo biblico, attraverso l'orizzonte descritto, *crea* il tempo della storia. Come giustamente li ha chiamati A.J. Heschel,[16] i profeti sono i *costruttori del tempo*, in quanto hanno creato una concezione di tempo *lineare*, in cui il presente si trova orientato tra un passato e un futuro: dalla creazione all'escatologia, dall'inizio alla fine del tempo, dall'*aleph* che appartiene solo a Dio al *taw* che pure appartiene solo a Lui. E noi tesi, tra questi due estremi, ad essere di Lui e per Lui *'ôt* «simbolo, segno», che recepisce la sua rivelazione e liberamente gli risponde confessando il suo nome santo.

La *b'rît*, spina dorsale e figura caratteristica del messaggio profetico, si dispiega lungo la linearità del tempo con le sue implicazioni. Passato, presente e futuro sono disegnati nei loro precisi contorni: *memoria* dei benefici di JHWH, *denuncia* dei tradimenti di Israele e *promessa* di un nuovo intervento divino. Il passato chiarisce il diverso ruolo dei partner dell'alleanza, reclama la sua mancata attuazione da parte del popolo e offre la ragione della speranza. Il presente non viene più interpretato come momento di abbandono da parte di Dio, ma come fallimento del patto originario a causa dell'inadempienza del popolo e illuminato dalla prospettiva del nuovo intervento di Dio. Il futuro assume una figura concreta di speranza di un nuovo patto, nella prospettiva di quanto Dio ha già compiuto nel passato e nella confessione del peccato del popolo, la cui opposizione è la sola vera causa della fine del patto antico (si leggano, a questo riguardo, le grandi pagine della *nuova alleanza*: Os 2; Ger 31,31-34; Ez 36,16-36 e Is 54). La "spiegazione" della *b'rît* nella tridimensionalità temporale è evidente nelle pericopi qui ricordate: il presente, interpretato come conseguenza dell'infedeltà del popolo, manifesta con tinte ancora più forti l'assoluta fedeltà di Dio. E proprio soltanto la sua fedeltà permette di qualificare *antico* il patto violato e ci apre alla speranza di un nuovo intervento divino per un *nuovo* patto che pur essendo in continuità con il precedente, perché non lo annulla, lo porta a compimento.

[16] A.J. HESCHEL, *Les bâtisseurs du temps* (Collection "Aleph" 2), Les Éditions du Minuit, Paris 1957.

Quando la tradizione profetica giunge a piena maturità, al tempo dell'esilio, con la voce anonima di colui che ha lasciato i suoi oracoli nei capp. 40-55 del libro di Isaia, il corpo dei libri profetici è ricapitolato dalla certezza che «Dio ha parlato». Come un rotolo ormai totalmente scritto, chiudendosi, è rilanciato ad una speranza eccentrica, la cui realizzazione è rimandata a «quei giorni», ai «giorni a venire», «al tempo seguente». Sul fondamento di quanto Dio ha già operato nel passato, si annuncia per il futuro che egli tornerà ad operare in modo nuovo e ultimativo:

> «I primi fatti, ecco, sono avvenuti e i nuovi io preannunzio;
> prima che spuntino, ve li faccio sentire» (Is 42,9).

3. *K'TÛBÎM*

È difficile offrire un'inquadratura sintetica del corpo eterogeneo dei *k'tûbîm* «gli scritti» e trovare una sola forma narrativa che li conduca a unità, dal momento che la non-sistematicità è proprio la sua caratteristica principale. La dimensione sapienziale, che più di altri li caratterizza nell'insieme, tanto da essere evidenziato quasi come categoria sintetica nella tradizione greca, ne sottolinea soprattutto il carattere di *contemporaneità*: i *k'tûbîm* «gli scritti» sono opere che mettono al centro i problemi di ogni generazione umana.

Forse anche per questo motivo è difficile datare con precisione molti dei libri qui raccolti. Si pensi, ad esempio, al libro di Giobbe, la cui composizione è stata collocata con un'oscillazione che va dal XIII fino al II secolo a.C., o al Pentateuco salmico del Salterio, o ancora al Cantico dei cantici.

La *tôrâ* è la forma di narrazione che risale al passato rendendolo un archetipo normativo valido per ogni tempo. I profeti sono un'interpretazione del presente storico alla luce della *tôrâ* confessata. Ora, potremmo dire che i *k'tûbîm* sono la rappresentazione dei problemi e dell'esperienza dell'umanità in quanto tale: anche la relativa dislocazione rispetto a "Israele" potrebbe essere spiegata in questo modo. La dimensione teologica non è cancellata o ignorata: non si tratta infatti di un discorso secolarizzato. Ma la dimensione teologica rimane un trascendentale che sta dietro la quotidianità dei problemi. Così si spiega il recedere dell'interesse per quanto è caratteristicamente jahwista e, di conseguenza, l'accantonamento della confessione storico-salvifica dell'esodo e persino dello stesso nome JHWH.

L'attitudine del sapiente è propriamente filosofica, ma non profana né "laica". Come tutti gli antichi, anche i "filosofi" della tradizione biblica rimangono illuminati dalla loro fede, alla ricerca della verità perenne del mondo, della vita e dell'uomo. Anche «gli scritti», pur nella loro frammentarietà e diversità, rivelano una trama teologica, in grado di ricapitolarli ad unità e di finalizzarli ad un compimento non ancora posseduto: la sapienza ha mostrato in tutte le epoche della storia salvifica di essere dalla parte della vita e del bene. Si pensi alla stupenda meditazione storica, quasi un *midrāš*, di Sap 10-19:

> In tutti i modi, o Signore, hai magnificato e reso glorioso il tuo popolo
> e non l'hai trascurato assistendolo in ogni tempo e in ogni luogo (Sap 19,22).

Rileggendo il passato come rivelazione della Sapienza, ne scaturisce più limpido il progetto di Dio sul tempo e sul futuro, e mentre si descrive l'esodo del passato, si aprono nuovi orizzonti escatologici (Sap 19,6-21).

4. LA "RICAPITOLAZIONE" (O *DEUTEROSI*)

Nel Primo Testamento, vi è un fenomeno letterario sul quale voglio ora attirare l'attenzione. A dire la verità non è soltanto fenomeno letterario, in quanto proviene dalla vita e rimanda alla vita e anche alla formazione di tutti e tre i corpi scritturistici della Bibbia Ebraica. Potrei indicarlo ricorrendo al vocabolo patristico δευτέρωσις «deuterosi»,[17] riesumato da P. Beauchamp con nuovo significato. Preferisco invece partire da un'immagine che – spero – risulti al lettore più eloquente e dia meno la sensazione di una temibile malattia da cui guardarsi.

Nell'antichità, i documenti scritti su papiro o su pergamena erano normalmente confezionati in rotoli (in latino, *volumina*). I fogli di papiro o i pezzi di pergamena erano uniti uno all'altro ed avvolti attorno ad un perno, l'*umbilicus*, fatto di legno o di osso. Se il rotolo fosse stato di particolare valore e sufficientemente lungo, si usavano due perni, per renderlo più maneggevole. Il testo era scritto in colonne parallele al perno del volume. Nei volumi di maggior pregio, si scriveva solo sulla facciata interna. Quindi, per poter scrivere e poi poter leggere, bisognava svolgere il rotolo: nel caso di scrittura destrorsa (greco, latino...) il rotolo si svolgeva sul perno di sinistra e si arrotolava sul perno di destra; al contrario, nel caso di scrittura sinistrorsa (ebraico, aramaico, e poi, arabo...) il rotolo si arrotolava sul perno di sinistra e si svolgeva sul perno di destra.

Si supponga ora di raggiungere la fine del rotolo. Si deve arrotolare di nuovo per tornare al suo inizio, e – volendo – si deve apporre un titolo (o un breve sommario) a tutto lo "svolgimento". Questa operazione sarebbe la *ricapitolazione*, ossia l'azione di riavvolgimento del rotolo attorno al suo perno e di ritorno al suo inizio, al *caput*, scrivendo magari su di esso il titolo del contenuto del rotolo, perché possa essere immediatamente leggibile dall'esterno senza stare a srotolare l'intero *volumen*.

Qualcosa di analogo è avvenuto anche nella formazione della Bibbia, in momenti particolari in cui si prese coscienza di quanto era stato prodotto sino al momento della sistematizzazione, che per questo definisco *ricapitolazione* (o *deuterosi*, con il linguaggio di P. Beauchamp). Dopo la produzione di molte opere sparse, più o meno lunghe e continuative, giunge il tempo in cui tutto il materiale è *ricapitolato*. Si giunge alla fine di un processo o di un'epoca, si ritiene che quanto sta alle spalle – cronologicamente parlando – sia ormai concluso, appartenente ad un tempo ormai chiuso, riavvolto su se stesso e riassunto a partire da un punto prospettico unitario.

La *ricapitolazione*, più che essere un momento finale è, propriamente, il momento in cui si genera il punto prospettico da cui si legge tutto quanto è accaduto prima in vista del futuro del testo. Ovvero, la ricapitolazione *chiude* tutto quanto è stato già prodotto sino a quel momento, ma anche *apre* a una nuova comprensione derivante dal nuovo baricentro che essa stessa offre per le riflessioni future.

La ricapitolazione traspare con evidenza in tre libri biblici: nel *Deutero*nomio, nel *Deutero*isaia (Is 40-55) e nei capitoli introduttivi del libro dei Proverbi (Prv 1-9). Anche da un punto di vista cronologico la composizione di questi testi cade in un periodo che chiameremo più avanti il *periodo assiale* della storia di Israele.[18] Gli studi critici collocano la stesura di questi testi – più o meno interamente – nel periodo esilico e nell'immediato post-esilio. Non è difficile immaginare quindi che, proprio sulla spinta di tale *ricapitolazione*, si sia poi giunti alla sistematizzazione di tutti i libri che oggi formano il Primo Testamento.

[17] «Deuterosi» è già presente nei LXX (4Reg 23,4) a indicare i sacerdoti *di secondo ordine* o di *seconda fila*. Vi sono almeno una quarantina di passi patristici, in cui il senso fondamentale è quello della *secondarietà* delle tradizioni giudaiche rispetto alla rivelazione della Legge divina. Di Girolamo potremmo citare: *In Isaiam*, III, 8; XVI, 59; *In Ezechielem*, XI, 36; *In Matthaeum*, XXII, 23; *Epistulae*, 18B,20; 121,10. Il testo più interessante è la *Novella 146* di Giustiniano Imperatore (fa parte delle costituzioni pubblicate dopo la sua morte). Essa riguarda il diritto dato agli Ebrei di leggere le Sacre Scritture in Ebraico, Greco (LXX o Aquila) oppure Latino. Di contro però, τὴν δὲ παρ' αὐτοῖς λεγομένμν δευτέρωσιν ἀπαγορεύομεν παντελῶς ὡς ταῖς μὲν ἱεραῖς οὐ συνανειλημμένμν βίβλοις οὐδὲ ἄνωθεν παραδεδομένην ἐκ τῶν προφητῶν, ἐξεύρεσιν δὲ οὖσαν ἀνδρῶν ἐκ μόνης λαλούντων τῆς γῆς καὶ θεῖον ἐν αὐτοῖς ἐχόντων οὐδέν «la cosiddetta *deuterosi* [fa riferimento per caso alla *Mišnâ*?, ndt], una traduzione secondaria, è del tutto vietata, dal momento che non è contenuta nei libri sacri né è stata divinamente consegnata dai profeti, ma è invenzione di uomini che parlano con la sola sapienza terrena e che non hanno in sé nulla di divino».

Il significato con cui questo vocabolo potrebbe essere utilizzato nel presente contesto è preso da Paul Beauchamp (1924-2001). A suo parere la *deuterosi* «è la ripiegatura del discorso su se stesso, come nel gesto vocale che raddoppia una sillaba su se stessa per farne le prime parole del bambino o nel gesto manuale che trasforma un foglio in plico, cioè in un messaggio. Questa ripiegatura combina la chiusura del testo su stesso con il rinvio del testo all'esterno» (P. Beauchamp, *L'uno e l'altro testamento*, I, 187). Si vedano a questo proposito anche P. Bovati, *Deuterosi e compimento*, Teol. 27 (2002) 20-34; J. Guillet, *L'un et l'autre chez Paul Beauchamp*, in P. Bovati - R. Meynet (cur.), *Ouvrir les écritures. Mélanges offerts à Paul Beauchamp à l'occasion des soixante-dix ans* (LD 162), Cerf, Paris 1995, 421-425. Beauchamp non fa riferimento né ai LXX, né a Giustiniano, ma è convinto di creare un neologismo, ricalcato su Deuteronomio, *deuterosofia* e Deutero-Isaia (cf P. Beauchamp, *L'uno e l'altro testamento*, I, 172).

[18] Cf quanto diremo a riguardo del Deuteronomio, alle pagg. 193-214.

4.1. Il *Deuteronomio*

Il quinto libro della *Tôrâ* è il nocciolo originario da cui prende avvio la composizione dell'intera Tôrâ di Mosè; è il punto generatore da cui essa nasce. Se nella redazione finale, il Deuteronomio appare come *ricapitolazione* e sintesi di quanto precede, dal punto di vista genetico esso sta prima e va considerato come il punto originale dell'archetipo normativo della *Tôrâ*, *considerata* nel suo insieme, e come prima tappa da cui parte il cammino per la formazione di un *canone* scritturistico. L'appello continuo all'osservanza del comandamento in esso contenuto trova il suo immediato referente nel codice di leggi riportato nei capp. 12-26 dello stesso libro. Tuttavia, essendo il libro che chiude l'attuale *Tôrâ*, il referente diventa tutto quanto precede: la *legge*, il *comandamento* o l'*alleanza* si espandono a comprendere tutt'e cinque i libri del Pentateuco.

In questo modo, il passato archetipico è concluso e si sta sulla soglia del compimento. È *ricapitolato* su di sé e il comandamento diviene un comandamento al quadrato, quasi una tautologia: il comandamento è *osservare il comandamento*. Il rotolo si è svolto, si è raggiunta la conclusione e, giunti alla fine, si riavvolge su se stesso. Si tratta di una legge che ingiunge di osservare la legge. Ma non è una semplice tautologia! Perché tale comandamento al quadrato esprime la coscienza che vi è un comandamento e una *tôrat JHWH* da osservare e custodire.

E così, mentre il passato si chiude su se stesso, è rilanciato in avanti in vista del suo compimento nell'oggi di colui che riascolta la parola che descrive l'evento d'un tempo o proclama la legge. Il passato nel suo insieme diventa rivelazione, istruzione e comandamento, capace di illuminare, orientare e guidare l'oggi dell'uditore o del lettore:

> Ora, dunque, Israele, ascolta le leggi e le norme che io vi insegno, perché le mettiate in pratica, perché viviate ed entriate in possesso del paese che JHWH, Dio dei vostri padri, sta per darvi. Non aggiungerete nulla a ciò che io vi comando e non ne toglierete nulla; ma osserverete i comandi di JHWH vostro Dio che io vi prescrivo (Dt 4,1-2).
>
> «Ascolta, Israele, le leggi e le norme che oggi io proclamo dinanzi a voi: imparatele e custoditele e mettetele in pratica. JHWH, nostro Dio, ha stabilito con noi un'alleanza sull'Horeb. JHWH non ha stabilito questa alleanza con i nostri padri, ma con noi che siamo qui oggi tutti in vita» (Dt 5,1-3).

Ricapitolando la *Tôrâ*, il Deuteronomio la ripropone all'esponente, come comandamento che ordina di osservare i comandamenti nella loro validità perenne e nel loro radicale invito alla decisione, che fa appello alla risposta libera dell'uomo di ogni tempo:

> «Io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male, perché io oggi ti comando di amare JHWH tuo Dio di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e JHWH tuo Dio ti benedica nel paese che tu stai per entrare a prendere in possesso» (Dt 30,15s).

Il "comandamento del comandamento" esprime linguisticamente la *ricapitolazione* della *Tôrâ*. Potremmo dire che il Deuteronomio è un imperativo, il cui

contenuto è l'imperativo stesso, perché comanda di *osservare la Legge*, quella legge già specificata in tutte le pagine precedenti: da lì in poi iniziano le possibili risposte, che rispecchieranno la singolarità di ogni momento storico e, ancora di più, di ogni individuo.

4.2. Il *Deuteroisaia*

Anche il *Deutero-Isaia*, profeta anonimo dell'esilio che ha lasciato i suoi oracoli nei cc. 40-55 del libro di Isaia, manifesta la coscienza di *ricapitolazione* della parola profetica precedente e non solo in riferimento al grande Isaia dell'VIII secolo. Vi è nei suoi oracoli l'espressione cosciente che JHWH ha già parlato nei secoli precedenti. Anzi, il contenuto della parola da lui proclamata in nome di JHWH sta proprio in questo:

> «Così ha detto JHWH... "Io sono JHWH,
> che parlo con giustizia, che annunzio cose rette"» (Is 45,14.19).

Fino a questo momento i profeti avevano sempre parlato davanti ai contemporanei in nome di JHWH, recando ad essi un «oracolo di JHWH», con un contenuto ben specifico. Ora invece si assiste ad una sorta di oracolo al quadrato, un oracolo che ha come contenuto il fatto che Dio ha già consegnato il suo oracolo. L'oracolo afferma che Dio ha parlato.

Come nel caso della Legge, anche per la profezia vi è un oracolo *esponenziale*: la coscienza che vi sia un oracolo, l'"*oracolo dell'oracolo*", che implica la presa di coscienza di molte parole profetiche precedenti, particolari, annunziate come parola di Dio; ed implica anche una certa volontà di *chiudere* quanto precede. In effetti, tutti i profeti pre-esilici, fino al momento di Geremia, fanno l'esperienza di essere presi dalla Parola di JHWH e giungono a percepire il limite della possibilità stessa della propria esistenza in quanto portaparola di JHWH:

> «Voi non siete mio popolo e io non sono per voi» (Os 1,9).
> «Essi hanno violato la mia alleanza» (Ger 31,32).

Da qui in avanti non ci potrebbe essere più parola di dialogo proveniente da Dio, se non per affermare che Dio è Dio, che «Io sono» dice di "esserci" al di là di ogni possibilità umana. Alla parola profetica rimane il compito di annunziare che quanto è stato annunziato si realizzerà solo per l'intervento del Dio creatore:

> «Non lo sapete forse? Non lo avete udito?
> Non vi è stato forse annunziato dal principio?
> Non avete capito le fondamenta della terra?» (Is 40,21).

Anche la *ricapitolazione* della parola profetica apre ad un rilancio nuovo e creativo, perché dichiarare fallita l'antica alleanza a causa dell'incapacità dell'uomo significa descrivere nello stesso tempo le condizioni di possibilità della nuova alleanza, sul fondamento della parola di Dio, efficace perché Egli è creatore. Perciò la *nuova* alleanza non potrà che essere nuova *creazione*, per il radicale fallimento dell'antica e per il bisogno assoluto di *ricominciamento*.

4.3. *Proverbi* 1-9

Anche Prv 1-9 si caratterizzano come *ricapitolazione*. Anche dal punto di vista formale essi si distinguono dal resto del libro. Mentre, infatti, in Prv 10-31 abbiamo detti brevi di due o, al massimo, quattro righe, in questi primi capitoli vi sono ampi discorsi, per mezzo dei quali il "maestro" invita il "discepolo", chiamato *bᵉnî* «figlio mio», a seguire la sapienza oppure discorsi in cui la sapienza si presenta da sé e invita alla propria sequela. La sapienza stessa entra in scena, prendendo la parola in luoghi pubblici, frequentati dagli uomini. Il discorso di donna sapienza in Prv 8, ad esempio, almeno per quanto riguarda il contenuto dell'esortazione, può essere sintetizzato nell'invito a seguire la sapienza:

> «Volgetevi alle mie esortazioni...
> chi ascolta me vivrà tranquillo e sicuro dal timore del male» (Prv 1,32).

Se anche si dovesse tentare di dare contenuto all'invito di ascoltare la sapienza, la ricerca rimarrebbe senza frutto, perché anche in questa *ricapitolazione* l'invito è esponenziale: "*la sapienza è seguire la sapienza*". Dopo la ricca produzione della tradizione sapienziale, che risale sino all'alba di Israele e persino alle culture extra-isreaelitiche,[19] quel ricco materiale si riavvolge su se stesso e si presenta come la casa a sette colonne di donna sapienza:

> La Sapienza si è costruita la casa,
> ha intagliato le sue sette colonne... (Prv 9,1).

Nel momento del suo ricapitolarsi, quanto è presentato come sapienza è rilanciato in avanti. Dal momento che la caratteristica della sapienza è la ricerca di leggi universali, essa assume gli stessi contorni della creazione, ne è la sua legge e il suo progetto (Prv 8,22-31), ma anche il suo fine e la sua mèta.

L'orizzonte sintetico del *Libro* si consegna all'interprete a partire dal punto prospettico della *ricapitolazione*. Sulla scia di Deuteronomio, Deuteroisaia e introduzione ai Proverbi, gli autori del periodo post-esilico hanno condotto a termine il loro lavoro di sistematizzazione e di riflessione. La ricapitolazione *chiude* il tempo che precede e pone per iscritto ciò che è ormai *terminato*. Ma nello stesso tempo *apre* un nuovo orizzonte, entro il quale i tre corpi del *Libro* mirano alla propria unità.

5. L'APOCALITTICA E L'ALDILÀ DEL *LIBRO*

Nel vocabolo *apocalittica*, bisogna distinguere due accezioni diverse: *a)* il genere letterario apocalittico; *b)* una tradizione di pensiero ben identificabile e in dialettica con il Giudaismo di Gerusalemme, che era prevalentemente rappresentato da Sadducei e Farisei. L'apocalittica non è solo un genere letterario, disseminato qua e là anche nei libri profetici, come in Is 24-27, Ez 38-39 e in buona parte del libro di Daniele. È anche una corrente di pensiero con soluzioni teologiche ben diverse rispetto al Giudaismo di Gerusalemme. Per questo, quando si parla di apocalittica nel senso forte di "pensiero apocalittico", sarebbe meglio utilizzare la dizione di *tradizione enochica*, in quanto il Libro di Enoc ne è il manifesto ideologico. In questo paragrafo, più limitatamente il mio discorso sull'apocalittica riguarda il *genere letterario*, che è presente anche in alcuni libri biblici.[20]

Ἀποκάλυψις «apocalisse» significa rivelazione. Tale dimensione dice il senso globale di questa letteratura: la rivelazione sul senso della storia non direttamente percepibile agli occhi umani, ma donato da Dio a qualche eminente mediatore. Gli autori apocalittici amavano mettersi all'ombra di un grande personaggio del passato, le cui vicende biografiche non fossero troppo note: Daniele, Enoc, Esdra, Isaia... La letteratura apocalittica non è quindi anonima, ma propriamente *pseudepigrafica*.[21] Nessuno degli scritti apocalittici porta il nome del suo autore. La novità delle idee proposte era in questo modo, almeno parzialmente, smussata dall'autorevolezza del personaggio del passato chiamato in causa.

Ricordo brevemente altri tratti caratteristici del genere letterario apocalittico:

- dalla *pseudepigrafia* deriva la *pseudocronologia*. In modo fittizio, la rivelazione è ambientata in un tempo passato rispetto a colui che scrive: il tempo dello scrittore e il tempo del personaggio sono diversi. Così è possibile leggere "profeticamente" la storia, anche con l'esattezza dei computi numerici, in quanto ciò che per il personaggio della narrazione è futuro, per lo scrittore è già passato: gli oracoli del futuro sono in realtà dei *vaticinia ex eventu*, oracoli che riguardano un futuro in verità già passato. Si veda, come esempio, il libro di Daniele. L'autore colloca Daniele alla corte di Babilonia, mentre in realtà l'autore sta scrivendo fra il 167 e il 164 a.C. (ovvero dopo la profanazione del tempio di Gerusalemme e prima della morte di colui che lo aveva profanato, Antioco IV Epifane). Le visioni che presentano il senso della storia dall'esilio in poi, secondo i tempi prestabiliti, sono in verità la *lettura di fatti già avvenuti* per colui che scrive, almeno fino al suo oggi. Da lì in poi, sulla scorta del passato, vi è il messaggio di consolazione e di speranza, che annuncia un intervento veramente futuro e decisivo di Dio a vantaggio dei suoi fedeli e contro i loro nemici. In quel momento,

[19] Mi riferisco al fatto che Prv 22,17–24,22 potrebbe essere considerata la versione ebraica delle istruzioni egiziane di Amenemope (XI secolo a.C.). Si vedano almeno R.N. Whybray, *Proverbs* (NCBC), Eerdmans, Grand Rapids MI 1994; R.E. Murphy, *Proverbs* (WBC 22), Word Books, Dallas TX 1998 (soprattutto l'*excursus* delle pagg. 290-294).

[20] L'introduzione al pensiero enochico del Medio Giudaismo merita una trattazione a sé, essendo una produzione non indifferente di testi che non furono mai accolti nel canone della Bibbia Ebraica, ma che al contrario furono molto importanti per la prima comunità cristiana. Si vedano almeno D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. - 100 d.C.)* (BT 23), Paideia, Brescia 1991 (orig. amer. 1964); P. Sacchi, *L'apocalittica giudaica e la sua storia* (BCR 55), Paideia, Brescia 1990; G. Boccaccini, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Morcelliana, Brescia 2003 (orig. amer. 1998). Anche il rabbinismo, di ascendenza farisaica, non apprezzò mai questa letteratura, giudicandola una pericolosa *rimitologizzazione* non necessaria della *Tôrâ*, in quanto non aggiungeva nulla ad essa; o addirittura dannosa, se mai avesse aggiunto qualcosa (cf M. Delcor, *La caduta degli angeli e l'origine dei giganti nell'apocalittica giudaica. Storia delle tradizioni*, in Id., *Studi sull'apocalittica* (StBi 77), Paideia, Brescia 1987, 81-132: 130ss [orig. franc. 1976]).

[21] Difatti nella tradizione della Riforma, questi libri sono definiti *pseudepigrafici*, dal momento che *apocrifi* sono detti i libri *deuterocanonici* della tradizione cattolica.

JHWH sarebbe entrato sulla scena storica per sconfiggere definitivamente i nemici del suo popolo. Nel momento cruciale della "fine", l'eone antico sarebbe stato sostituito dal *nuovo eone*;

- l'interesse dell'apocalittica riguarda la storia nella sua estensione universale e, all'interno di essa, la posizione e il senso del momento storico di colui che sta scrivendo. La storia è considerata come una totalità ordinata (anzi predeterminata!) e perfetta, orchestrata da Dio secondo un suo progetto, calibrato nei suoi particolari, fin dall'inizio. La lettura del passato serve a trovare il segreto piano con cui Dio sta conducendo il suo progetto, per annunciare l'imminente compimento della definitiva liberazione. Per questa ragione, gli apocalittici amano molto il computo numerico dei tempi cronologici e dei momenti salvifici racchiusi nella cornice di essi. La *periodizzazione* della storia e la valenza simbolica dei numeri assumono un ruolo importante nelle loro opere e nei loro calcoli. Si veda per esempio, la rilettura della parola profetica di Geremia sui «settant'anni» (Ger 25,11-12 e 29,10-14) in Dn 9. È molto importante l'aggancio del corredo numerico alla geografia e all'astronomia: quattro stagioni o quattro punti cardinali, sette pianeti e sette giorni della settimana, dodici segni dello zodiaco;[22]
- la storia talvolta è letta con categorie dualistiche: «L'Altissimo non ha creato un solo eone, ma due» (4Esd 7,50). Questa affermazione è fondamentale nella visione apocalittica. La discriminante non è più la separazione di Israele dalle genti, ma il giudizio tra i pii e gli empi, con un discernimento individuale. L'eone presente – ovvero la storia attuale – è votato alla morte e alla perdizione, e in esso stanno tutti gli empi. Ma Dio ha preparato per i suoi fedeli un *eone eterno*: esso farà irruzione *alla fine*, quando JHWH stesso entrerà a combattere per vincere le forze del male. Da qui nasce il pessimismo apocalittico nei confronti dell'attuale realtà mondana, ma anche il suo messaggio di speranza per coloro che attendono l'intervento risolutore di Dio;
- l'apocalittico ama il linguaggio figurato e allegorico: difficile è definirlo simbolico, perché è un cifrario molto intellettualistico e con poco afflato poetico. Sono soprattutto le immagini *teriomorfe* (animali) e *numeriche* ad essere utilizzate per esprimere il senso della storia. Molto frequente è anche la citazione o l'allusione a testi precedenti o a scritti apocalittici già canonizzati dalla tradizione. Bisogna dire che il genere apocalittico ama molto l'*intertestualità* autoreferenziale, rendendo in questo modo un simbolo polivalente ciò che in precedenza si riferiva a qualche evento storico particolare. Così la profanazione del tempio, che nel libro di Daniele è un evento storico ben determinato, diviene una panoplia simbolica, saccheggiata dalle apocalissi seguenti;
- il concetto sintetico della speculazione apocalittica, che riassume in sé tutte le caratteristiche sin qui esposte, è quello *della* fine dei tempi, o meglio *del* fine dei tempi. L'antico eone va verso la sua fine a grandi passi; Dio sta per fare la sua irruzione definitiva nella storia, e ciò significherà la vittoria per i suoi fedeli, mentre si inaugurerà la nuova e definitiva creazione. Anche la grande coreografia è lo scenario simbolico che serve a sottolineare l'importanza del momento. Perché, con la fine dell'antico eone, tutta la storia e l'intera creazione raggiungono il loro fine e la loro mèta. Il termine stesso "apocalisse" si comprende alla luce di questa rivelazione: all'illuminato apocalittico è dato di cogliere l'intera storia umana come un tutto unitario che procede linearmente ed è ormai giunto al suo ultimo compimento.

[22] Proprio da questa pagina di Daniele provengono alcuni numeri che diventeranno significativi nell'apocalittica successiva: settanta, quattro, tre, sette, tre e mezzo (la metà di sette). Per questa numerologia si veda F.C. ENDRES - A. SCHIMMEL, *Dizionario dei numeri. Storia, simbologia, allegoria*, Red - Studio redazionale, Milano 1991, ²2006 (orig. ted. 1984).

L'opinione dei rabbini più sopra ricordata, che cioè l'apocalittica non aggiunga nulla alla *Tôrâ*, è solo parzialmente vera. È vero che il genere apocalittico deve rimanere coerente con le figure di Dio e di uomo offerte dai primi cinque libri e che quindi non può dire nulla di nuovo al riguardo. Tuttavia è anche vero che, venendo dopo la profezia e la grande produzione sapienziale, essa possa sottolineare qualche aspetto in altra parte ancora latente.

* * *

Tôrâ, *Nᵉbî'îm* e *Kᵉtûbîm* si chiudono con un movimento di *ricapitolazione*: la *Tôrâ* con una legge il cui comando è di «osservare la legge»; i profeti con un oracolo il cui contenuto è che «Dio ha parlato»; la sapienza con un invito a «seguire donna Sapienza». Mentre si ricapitolano, i tre corpi scritturistici si aprono a una dimensione di futuro che impedisce la loro cristallizzazione archeologica e un loro ripiegamento autoreferenziale. È appunto la condizionalità radicale del comandamento deuteronomico, la promessa poliedrica di una *nuova alleanza* profetica e l'orizzonte creazionistico del progetto sapiente di Dio a tenere aperto l'orizzonte del *Libro*, a impedirne la chiusura prima che esso abbia espresso sino all'estremo il rimando oltre se stesso, verso l'evento stesso preparato da Dio come momento ultimo di compimento.

Si potrebbe allora ritenere che il genere apocalittico sia il crocevia e il punto sintetico delle tre prospettive con cui si aprono *Tôrâ*, *Nᵉbî'îm* e *Kᵉtûbîm*: ne urge il *compimento*, anzi anticipa il loro *fine*. Impedendo a quanto precede un isolamento "*archeo*logico", rivolto al passato, l'apocalittica conferisce alla Bibbia Ebraica un orientamento drasticamente "*teleo*logico", indirizzato al futuro e al compimento. Le poche pagine apocalittiche presenti nella Bibbia Ebraica sono indispensabili alla configurazione del *Libro* stesso, per comprendere che i tre corpi della Scrittura guardano – e ciascuno nel suo genere – al proprio fine, come compimento in un evento *al di là del Libro* stesso. Legge, profeti e scritti lasciano infatti aperta una domanda: a quali condizioni la condizione del comandamento sarà attuata? quando la promessa di una nuova alleanza troverà il suo adempimento? quando il progetto di Dio raggiungerà la sua mèta? La speculazione apocalittica confessa che Dio stesso è la risposta a tali domande: sarà Lui a fare irruzione nella storia degli uomini per portare a compimento il suo progetto di salvezza.

Si è discusso molto se l'apocalittica debba essere vista come l'evoluzione – o la degenerazione – della profezia oppure come la conclusione naturale della tradizione sapienziale. Chiedendo venia della superficialità, mi sembra di poter dire che l'apocalittica è il punto di fusione dei *Nᵉbî'îm* e dei *Kᵉtûbîm*, ma anche della *Tôrâ*. Forse anche per questa ragione, l'apocalittica ha una posizione di confine nel *Libro* e un posto instabile al suo interno:[23] essa mira a un evento che sta *al di fuori del Libro*.

[23] Nella Bibbia ebraica Daniele è collocato tra i *Kᵉtûbîm*, mentre nella Bibbia greca e latina si trova tra i *Nᵉbî'îm*, accanto ai "grandi profeti" Isaia, Geremia ed Ezechiele. Per di più, nel canone ebraico, la posizione del libro di Daniele è variabile, come si è notato in precedenza (pagg. 85.91s).

Nell'apocalittica ritroviamo l'orizzonte creazionale e salvifico disegnato dalla confessione di fede esodica in direzione simmetrica rispetto al Pentateuco: non dalla creazione del mondo e dell'umanità all'elezione di un popolo, ma dall'elezione di un popolo all'orizzonte di *nuovi cieli e terra nuova* (cf Is 66,22). Non è un caso che il Primo Testamento si fermi sul tema della creazione con più ampiezza proprio nel momento in cui prende in considerazione la nuova creazione. Nell'apocalittica si ha la rilettura della profezia da parte di un sapiente, che vuole "comprendere" ed è guidato alla comprensione dalla rivelazione che riceve. In essa, rifluisce l'universalità della riflessione sapienziale, nella valenza propriamente conoscitiva e razionale.

Scrive Paul Beauchamp, dal quale ho attinto molti stimoli per comprendere il senso della tripartizione del canone della Bibbia ebraica:

> Ghermite simultaneamente dalla loro unità e dalla loro fine, Legge, Profezia e Sapienza formano nell'apocalittica [...] un precipitato, una condensazione che tiene il lettore a distanza. [...] L'Antico Testamento è sollevato sino alla fine dalle apocalissi; e proprio in esse la generazione di Gesù incontrerà le Scritture. Ma si avrebbe torto a vedere nelle apocalissi un altro Antico Testamento, un supplemento che interpreti un po' stanchi considerano prodotto da una "generazione inquieta" o da "tempi turbati" o da una patologia mal definita, senza interesse. È stata invece la necessità di tutte le Scritture a produrre le apocalissi.[24]

[24] P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento*, 231.

CAPITOLO TERZO

IL PROBLEMA DEL PENTATEUCO

1. SGUARDO GENERALE

La *Tôrâ* è il cuore del Primo Testamento, «insieme facciata e cupola»[1] di questo stupendo edificio. Nella tradizione rabbinica, i primi cinque libri biblici sono detti *ḥămiššâ ḥumᶜšê tôrâ* «i cinque quinti della *Tôrâ*». Tale intrigante dizione non è presente nella Bibbia Ebraica. Tuttavia, in essa troviamo due espressioni che, almeno nella redazione finale dei testi, possono riferirsi a questa raccolta di testi: *sēper tôrat* JHWH «documento della *Tôrâ* di JHWH» (2Cr 17,9; Ne 9,3)[2] e *sēper tôrat môšeh* «documento della *Tôrâ* di Mosè» (Gs 8,31 = LXX 9,2; Gs 23,6; 2Re 14,6; Ne 8,1).[3] Le due designazioni esprimono un duplice valore teologico complementare. La prima dice l'origine della *Tôrâ*: essa è stata rivelata da JHWH a Mosè. La seconda sottolinea invece il riferimento a quell'autorità mosaica, che la tradizione giudaica e cristiana le hanno da sempre riconosciuto.

Il sintagma più antico sembra essere stato *sēper hat-tôrâ* «il documento della *Tôrâ*» (Dt 31,26; Gs 1,8; 2Re 22,8.11; 2Cr 34,15 e Ne 8,3) o, più sinteticamente, *hat-tôrâ* (Dt 1,5; 31,9.11.24; 32,46 e Ne 8,2).[4] Forgiato in origine a indicare forse il solo Deuteronomio, tale sintagma passò poi nella tradizione giudaica a designare il *corpus* di tutti e cinque i libri e la loro unità contenutistica: si tratta infatti di un unico "insegnamento"[5] e di una "indicazione" unitaria, per vivere la propria appartenenza all'Israele di JHWH.

Tôrâ è dunque un concetto poliedrico, più vicino a *rivelazione* in senso teologico complessivo che non a *legislazione* in senso giuridico. Tuttavia, la tradu-

[1] H. CAZELLES, *Pentateuch*, in *DBS* VII, 855.

[2] 2Cr 34,14 aggiunge anche *bᵊyad môšeh* «[data] per mezzo di Mosè». 2Re 10,31; 1Cr 22,11; 2Cr 12,1; 31,3.4; 35,26 hanno solo *tôrat* JHWH. In altri passi, invece del nome divino, si usa il generico *ʾĕlōhîm* (Gs 24,26; Ne 8,18). Ne 10,29 ha solo *tôrat ʾĕlōhîm*.

[3] O anche, come *forma brevior*, *tôrat môšeh*: 1Re 2,3; 2Re 23,25; Ml 3,22 = LXX 3,24 e Vg 4,4 (con l'aggiunta di *ʿabdî* «mio servo»); Esd 3,2 (con l'aggiunta di *ʾîš hā-ʾĕlōhîm* «uomo di Dio»); Esd 7,6; oppure *sēper môšeh*: 2Cr 25,4 (in apposizione a *bᵊtôrâ*); 2Cr 35,12.

[4] Oppure *has-sēper* (cf Ne 8,5) o anche solo *tôrâ* (cf Dt 33,4).

[5] Si può discutere se *Tôrâ* derivi da *jārâ* I o III (il problema, da un punto di vista semantico, a mio parere, sta più nell'eventuale unificazione delle due radici). Più probabile che derivi da *jārâ* (*jrh* III), il cui significato fondamentale è di «proclamare, svelare, rendere pubblico», con forte accentuazione teologica (cf S. WAGNER, *jārâ* III, in *GLAT* III, 1074-1085). Nell'AT, il verbo occorre solo in *hiphil* (45x) e indica sempre una relazione di ammaestramento tra due soggetti: il docente che ha posizione autorevole e il discente che attende indicazioni e lumi dal *môrēh* «maestro» (solo 9 occorrenze nell'AT; ma si ricordi la funzione di primo piano del *môreh haṣ-ṣedeq* «Maestro di Giustizia» a Qumrān). Ben maggiore è invece la frequenza di *tôrâ* (220x; cf G. LIEDKE - C. PETERSEN, tōrā, *Weisung*, in *THAT* II, 1032-1043).

zione greca con νόμος «legge» e soprattutto la polemica paolina hanno avuto una forte incidenza sulla successiva interpretazione cristiana della *Tôrâ* in senso legalistico.[6]

La dizione rabbinica *ḥămiššâ ḥumm^ešê tôrâ* esprime bene anche la dialettica costitutiva tra unità e molteplicità, caratteristica originaria dei primi cinque libri della Bibbia. Da una parte, almeno considerata nella sua redazione finale, si tratta di un'unica opera; dall'altra, si evidenzia che è composta da cinque parti, in ebraico indicate con il loro *incipit* (*b^erē'šît*, *š^emôt*, *wajjiqrā'*, *b^emidbār*, *d^ebārîm*) e, a partire dalla versione dei LXX, titolate con una designazione che allude in qualche modo al loro contenuto narrativo (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri e Deuteronomio).

L'opera dei "cinque in uno" fu forse divisa in cinque rotoli per motivi pratici: è infatti composta da 304.805 lettere (o caratteri alfabetici), 79.882 parole e 5.845 versetti,[7] poco più di un quarto dell'intero Tanak (1.159.705 lettere). Un rotolo di questo genere sarebbe stato molto ingombrante e soprattutto difficile da svolgere e riavvolgere per cercare un determinato passo (si calcola che – per eccesso – sarebbe dovuto essere lungo circa 33 metri!). Analogamente a quanto sarebbe accaduto ai poemi omerici,[8] anche la *Tôrâ* fu suddivisa in cinque rotoli, divenendo così *Pentateuco*.[9]

[6] L'argomento, come si può intuire, è di importanza capitale e il suo sviluppo richiederebbe uno studio a sé. Riprenderò il problema nel paragrafo dedicato alla teologia della *Tôrâ* (pagg. 287-316). Per ora, si vedano L. MONSENGWO PASINYA, *La notion de* nomos *dans le Pentateuque grec*, Préface de I. DE LA POTTERIE (Analecta Biblica 52), Biblical Institute Press, Rome 1973; H. CAZELLES, *Le Pentateuque comme Torah*, in CENTRE D'ÉTUDES DES RELIGIONS DU LIVRE, *Les règles de l'interprétation*, éd. par M. TARDIEU, Cerf, Paris 1987, 35-68 [131-141]; A. F. SEGAL, *Torah and nómos in recent scholarly discussion*, in ID., *The other Judaism of late antiquity* (BJSt 127), Scholars Press, Atlanta GA 1987, 131-145; F. CRÜSEMANN, *Le Pentateuque, une Tora. Prolégomènes et interprétation de sa forme finale*, in A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question; Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), Labor et Fides, Genève 1989, ²1991, 339-360; J. MAIER, *Torah und Pentateuch, Gesetz und Moral; Beobachtungen zum jüdischen und christlich-theologischen Befund*, in A. VIVIAN (Hrsg.), *Biblische und judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi* (JudUm 29), Lang, Bern 1990, 1-54; B. G. BOSCHI (cur.), *Pentateuco come Torah: Storiografia e normatività religiosa nell'Israele antico. Atti del VI Convegno di Studi Veterotestamentari*, RSB 3/1 (1991) 1-114; H. CH. SCHMITT, *Die Suche nach der Identität des Jahweglaubens im nachexilischen Israel; Bemerkungen zur theologischen Intention der Endredaktion des Pentateuch*, in J. MEHLHAUSEN (cur.), *Pluralismus und Identität* (VWGT 8), Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1995, 259-278; A. FITZPATRICK MCKINLEY, *The transformation of Torah from scribal advice to law* (JSOT.S 287), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999; G. STEMBERGER, *La concezione della Torà nel giudaismo rabbinico*, in ID., *Ermeneutica ebraica della Bibbia* (StBi 127), Paideia, Brescia 2000, 199-220 (orig. ted. 1996).

[7] Secondo il computo massoretico, che è posto alla fine di ogni libro e si riferisce evidentemente alle sole consonanti e *matres lectionis*. Chi volesse approfondire questi argomenti, veda gli studi di Menahem Haran: ID., *Book-scrolls in Israel in Pre-Exilic times*, JJS 33 (1982) 161-173; ID., *Book-scrolls at the beginning of the Second Temple period. The transition from papyrus to skins*, HUCA 54 (1983) 111-133; ID., *Book-size and the device of catch-lines in the Biblical Canon*, JJS 36 (1985) 1-2.

[8] Si ha notizia che sia esistito un rotolo con tutta l'opera di Omero, *Iliade* e *Odissea*: ma proprio la sua ingombrante lunghezza (45 metri circa) portò a dividere i due poemi in 24 libri ciascuno (cf J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco; Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia* [BiBi 21], Queriniana, Brescia 1996, 60-61 [orig. amer. 1992]).

[9] Propriamente, il greco τεῦχος indica il contenitore di rotoli, per cui πεντάτευχος propriamente significa «cinque scatole». Per sineddoche però è venuto ad indicare i cinque rotoli in esse contenuti.

Si pensi, ad esempio, che il più lungo rotolo trovato a Qumrān, il *Rotolo del Tempio* (11QTS), misura m 8,75; il grande rotolo di Isaia (1QIs^a) m 7,35. Sulla base di questi parametri, mediamente i rotoli dei libri del Pentateuco potrebbero misurare 6/7 metri.
I criteri adottati per la cesura in cinque rotoli sembrano essere eterogenei: di carattere compositivo, come l'importante passaggio da Numeri a Deuteronomio; di carattere strutturale-narrativo, come la cesura tra Genesi ed Esodo; di carattere contenutistico, come per l'inserzione di Levitico tra Esodo e Numeri (se il Levitico non ci fosse, non vi sarebbero salti strutturali e la narrazione non subirebbe alcun arresto).
Per questa ecletticità nei criteri di cesura, i cinque rotoli risultano ovviamente di diversa lunghezza, e non di poco conto: le parole del Levitico, che è il rotolo più corto, non sono nemmeno i 3/5 delle parole di Genesi, che è il rotolo più lungo (11.950 su 20.512).
Per chi si diletta di numerologie, nella seguente tabella riporto un po' di confronti numerici riguardanti i cinque libri del Pentateuco e il libro di Isaia, che prendo come esempio per un veloce confronto con un libro significativo al di fuori della *Tôrâ*, ma sempre parte della Bibbia Ebraica. Il confronto con la distribuzione delle lettere potrebbe sembrare un ghiribizzo di troppo, ma per chi conosce l'ebraico si potrebbero trarre almeno interessanti considerazioni a riguardo del grado di parsimonia delle *matres lectionis*.

	Capitoli	*Versetti*	*Parole*	*Lettere*
Genesi	50	1.534	20.512	78.064
Esodo	40	1.209	16.713	63.529
Levitico	27	859	11.950	44.790
Numeri	36	1.288	16.413	63.530
Deuteronomio	34	955	14.294	54.892
Tôrâ	***187***	***5.845***	***79.882***	***304.805***
TANAK	1.189	31.171	304.901	1.159.705
Isaia	66	1.291	16.933	66.905

Distribuzione delle lettere nella *Tôrâ*				**Distribuzione delle lettere in Isaia**			
Lettere		*Lettere*		*Lettere*		*Lettere*	
א	27.057	ל	21.570	א	4.707	ל	4.549
ב	16.344	מ	25.078	ב	3.553	מ	4.417
ג	2.109	נ	14.107	ג	727	נ	2.993
ד	7.032	ס	1.833	ד	1.758	ס	713
ה	28.052	ע	11.244	ה	5.223	ע	2.643
ו	30.509	פ	4.805	ו	7.830	פ	1.216
ז	2.198	צ	4.052	ז	649	צ	1.260
ח	7.187	ק	4.694	ח	1.606	ק	1.150
ט	1.802	ר	18.109	ט	391	ר	3.995
י	31.522	ש	15.592	י	7.944	ש	3.031
כ	11.916	ת	17.949	כ	2.877	ת	3.065
Totale lettere: 304.805				Totale lettere: 66.905			

Vi sono poi altre divisioni introdotte nella *Tôrâ* per necessità sinagogali: le cosiddette 669 *pārāšijjôt* «pericopi», il cui carattere aperto (ס – 290 pericopi) o chiuso (פ – 379 pericopi) non è del tutto chiarito.[10] Un'altra classe di *pārāšijjôt* divide le letture settimanali, oggi chiamate *sidrôt*, in sette parti. Sulla base della distribuzione delle letture sabbatiche, la *Tôrâ* è pure divisa in 54 *sidrôt* annuali o meglio in 155 *sidrôt* triennali. La prima divisione è di origine babilonese, mentre la seconda è nata in Terra d'Israele. Tuttavia, mentre la divisione in *pārāšijjôt* ha lasciato tracce nei manoscritti ebraici con spazi bianchi di diversa lunghezza e l'aggiunta di ס e פ, la divisione in *sidrôt* non è segnalata da alcun segno grafico.

La divisione in 5845 versetti, almeno per la Bibbia ebraica, è più antica e precede la suddivisione in capitoli. Mentre la prima è almeno contemporanea, e probabilmente precedente i massoreti della Scuola di Tiberiade che hanno vocalizzato il testo consonantico (VI-VIII secolo d.C.), la seconda fu introdotta nella *Tôrâ* e nel resto della Bibbia ebraica a partire dal lavoro sulla Vulgata del card. Stephen Langton (1150-1228), che fu arcivescovo di Canterbury negli ultimi ventuno anni della sua vita.[11]

Tale suddivisione non poteva essere ancora nota alla massôrâ, benché sia stata incorporata nelle note massoretiche per i singoli libri del Pentateuco e riportata dalle edizioni moderne della Bibbia ebraica. Questo meticoloso lavoro di confronto e trasposizione, che servì a far coincidere perfettamente i versetti della tradizione massoretica con le divisioni introdotte nella Vulgata, è da molti attribuito a Rabbi Isaac Nathan ben Kalonymus, che preparò la prima Concordanza Biblica Ebraica attorno al 1440.

Il lavoro per la divisione in versetti del testo in greco fu più difficile e complesso, in quanto non era già segnato dai *ṭᵉʿāmîm* «accenti [di cantillazione]» massoretici, come nel testo ebraico. Questo difficile lavoro è stato svolto da Robert Estienne (1503-1559).

La prima Bibbia completa che utilizzò per intero il numero dei capitoli e dei versetti fu la *Geneva Bible* in inglese, la Bibbia usata anche da William Shakespeare (1564-1616) e pubblicata nel 1560 a Ginevra appunto, cinquantun anni prima della più famosa *Authorized King James Version* (1611). Tale divisione divenne progressivamente lo standard cui si attennero tutte le altre Bibbie moderne.

[10] È chiaro il fatto che *pᵉtûḥôt* fossero le pericopi che finivano con uno spazio bianco e un פ al termine della riga, mentre *sᵉtûmôt* fossero quelle che finivano con uno spazio bianco e un ס nel mezzo della riga. Si discute sul valore di tale distinzione.

[11] Anche il card. Ugo di San Caro introdusse tra il 1244 e il 1248 un sistema analogo, ma alla fine prevalse il sistema di Stephen Langton. Cf O. SCHMID, *Über verschiedene Eintheilungen der heiligen Schrift, insbesondere über die Capitel-Eintheilung Stephan Langton's im XIII. Jahrhunderte*, Leuschner and Lubensky, Harvard University 1892; G.F. MOORE, *The Vulgate chapters and numbered verses in the Hebrew Bible*, JBL 12 (1893) 73-78.

2. PENTATEUCO ≠ TETRATEUCO, ESATEUCO ED ENNEATEUCO

Si è già dovuto in parte anticipare il problema della divisione in cinque libri e delle discussioni aperte in epoca moderna circa l'esatta estensione della *Tôrâ*. Ora bisogna mettere meglio a fuoco il problema e comprendere perché la *Tôrâ* debba chiudersi con la morte di Mosè e quindi si debbano scartare le altre proposte che per varie ragioni – il cui valore deve essere ora valutato – suggeriscono una raccolta con diversa estensione: *Tetrateuco* (quattro libri), *Esateuco* (sei libri) oppure *Enneateuco* (nove libri).[12]

2.1. Analisi critica della proposta di un Tetrateuco

La proposta di considerare il Deuteronomio come introduzione ai profeti anteriori (*nᵉbîʾîm rīʾšônîm*), staccando il quinto libro dal resto del Pentateuco, è una deduzione tratta dalla tesi di Martin Noth (1902-1968) circa la storia dtr, la cui prima edizione è nel 1943.[13] A dire il vero, M. Noth non ritenne mai necessario parlare di *Tetrateuco*, invece che di *Pentateuco*, tanto è vero che cinque anni dopo lo studio della storia dtr (comprendente anche un capitolo sulla storia cronistica) pubblicò l'altro suo importante studio dal titolo – un po' sorprendente – *Storia delle tradizioni del Pentateuco*.[14] Fu la scuola scandinava, e *in primis* Ivan Engnell (1906-1964), a parlare esplicitamente di *Tetrateuco*, con un'ipotesi che non ha mai visto argomentazioni e pacata dimostrazione. Engnell sostiene che i libri attuali da Genesi a Numeri sarebbero redatti dalla scuola sacerdotale (P), la quale avrebbe compilato antiche tradizioni orali; avremmo quindi un *Tetrateuco* P affiancato alla storia dtr, con il Deuteronomio quale prologo teologico.[15]

La peculiarità dell'opera dtr, secondo M. Noth, sta nell'avere come autore una singola persona, non una scuola o un movimento di pensiero; un autore che avrebbe composto un'ampia opera storica, fondata su materiali precedenti; un'opera non di compilazione, ma di impianto ideologico unitario e sistematizzato. Il presupposto storico che permette di comprendere la composizione dtr[16] è, da una parte, la conclusione fallimentare delle vicende di continua apostasia che ha accompagnato la storia di Israele e di Giuda a partire dall'insediamento in terra di Canaan; e, dall'altra, per contrasto, il ritrovamento del rotolo della Legge nel

[12] Per uno *status quaestionis* sino agli anni '70, si veda A.G. AULD, *Joshua, Moses and the land. Tetrateuch-Pentateuch-Hexateuch in a generation since 1938*, T. & T. Clark, Edinburgh 1980.

[13] M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Teil 1: Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswissenschaftliche Klasse 18,2), Niemeyer, Halle an der Saale ¹1943 = [unveränderte Auflage], Niemeyer, Tübingen ³1967. Per un quadro più recente R. ACHENBACH, *Die Vollendung der Tora. Studien zur Redaktionsgeschichte des Numeribuches im Kontext von Hexateuch und Pentateuch*, Harrassowitz, Wiesbaden 2003.

[14] M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1948, ³1966.

[15] Cf S. MOWINCKEL, *Tetrateuch, Pentateuch, Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken* (BZAW 90), Töpelmann, Berlin 1964, 3-4.

[16] M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte Studien*, 91-95.

Tempio di Gerusalemme, che da Giosia in poi sarebbe diventato la norma di condotta per le relazioni tra JHWH e Israele, metro di verifica della *bᵉrît*.

Quanto alle principali idee teologiche, M. Noth mette in evidenza il legame vincolante tra JHWH e il popolo, espresso non tanto con il concetto di *elezione*, che pure è presente in Deuteronomio (cf, ad esempio, Dt 7,6 e 14,2), quanto con quello di *bᵉrît*, nel senso primario di una relazione bilaterale tra Dio e il popolo mediante la Legge, e meno nell'originario significato di impegno o promessa.[17] Il centro della relazione è espresso dalla *jir'at JHWH* «timore di JHWH», che deriva dall'osservanza della Legge articolata sulle "dieci parole", che già sono da considerare un'illustrazione del primo comandamento. L'unicità della relazione con JHWH, il Dio dell'esodo, si esprime con l'unicità del tempio, il cui luogo è stato scelto dallo stesso JHWH, non come luogo di culto e di sacrifici, ma come luogo in cui dimora *il suo nome* e verso cui ci si rivolge per la preghiera.[18]

2.2. Analisi critica della proposta di un Esateuco

È di epoca moderna il concetto di *Esateuco*, inteso non soltanto come indicazione pratica del testo biblico da Genesi a Giosuè,[19] ma – più precisamente – come omogenea sequenza narrativa che porta a compimento il racconto esodico secondo la trama del «piccolo credo storico»[20] (cf Dt 6,21-23; 26,5-9; Gs 24,2-13; ecc.).

Il primo che ha contestato per motivi critici la mosaicità del Pentateuco è Baruch Spinoza (1632-1677), nel suo *Tractatus theologico-politicus* (VII, §§1-12).[21] Per Spinoza, il Pentateuco è la prima parte di un'opera che comprendeva

[17] M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte Studien*, 100-110.

[18] Analizzeremo più ampiamente la proposta di M. Noth e il quadro generale della sua visione più avanti (pagg. 168-176).

[19] In questo senso, non ho trovato tra le opere patristiche un titolo che originariamente avesse il vocabolo *Hexateuchum*. Si faccia attenzione all'inganno di trovarlo talvolta introdotto, in edizioni che pure dovrebbero essere altamente critiche, come nella gloriosa *Opera Omnia* origeniana stampata presso l'editore J.C. Hinrichs di Leipzig: ORIGENES, *W.A. Baehrens, Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung*, 2 Teile, herausgegeben von W.A. BAEHRENS (GCS 29s. Origenes Werke 7.1s), J.C. Hinrichs, Leipzig 1920-1921. L'*Esateuco* del titolo in realtà comprende le *Omelie* origeniane a Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Giosuè e Giudici.

[20] La dizione *kleines geschichtliche Credo* è stata coniata da G. von Rad: cf G. VON RAD, *Il problema teologico della fede veterotestamentaria nella creazione*, in ID., *Scritti sul Vecchio Testamento*, Jaca Book, Milano 1975, 9-26 [orig. ted. 1936]; ID., *Teologia dell'Antico Testamento. Vol. I: Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1972, 149ss [orig. ted. 1962]; si vedano anche M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 48ss; L. ROST, *Das kleine geschichtliche Credo*, in ID., *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Quelle und Meyer, Heidelberg 1965, 11-25; J.PH. HYATT, *Were there an ancient historical Credo in Israel and an independent Sinai tradition?*, in H.TH. FRANK - W.L. REED (eds.), *Translating and understanding the Old Testament. Essays in honor of Herbert Gordon May*, Abingdon, Nashville TN 1970, 152-170; N. LOHFINK, *Zum 'kleinen geschichtliche Credo' Dtn 26,5-9*, ThPh 46 (1971) 19-39.

[21] B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. CANTONI - F. FERGNANI (CdF), UTET, Torino 1972. Il testo critico in latino si può trovare in ID., *Opera*, III, hrg. von C. GEBHARDT, C. F. Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1924, 1-267. È vero che anche Jacques Bonfrère S.J. (1573-1642), ne aveva parlato nelle *premesse* del suo commentario al Pentateuco, ma nella prospettiva di chi potesse es-

anche i libri di Giosuè, Giudici, Rut, Samuele e Re, e che raccontava gli eventi cui erano interessati i Giudei, dalla creazione fino alla caduta di Gerusalemme per mano di Nabucodonosor. L'autore sarebbe probabilmente Esdra, in quanto questi è il solo scriba ricordato nelle Scritture per il suo zelo nei riguardi della *Tôrâ*. In ogni modo, si potrebbe ipotizzare che Esdra abbia almeno redatto il Deuteronomio o la sua sezione legislativa (capp. 12-26), che coinciderebbe con quel libro della legge di cui parla Ne 8,1-9, letto e spiegato con l'aiuto dei leviti a tutto il popolo. Sempre nell'ipotesi di Spinoza, Esdra avrebbe potuto anche attribuire i primi cinque libri a Mosè, non perché ne sarebbe stato l'autore materiale, ma perché ne era di fatto il protagonista principale. Tuttavia, Esdra non fu né il primo, né l'ultimo a scrivere quelle memorie. Da una parte, egli avrebbe trascritto senza particolare ordine il materiale narrativo precedente e, dall'altra parte, la sua narrazione sarebbe stata ulteriormente ampliata dopo di lui. Per questo, nel Pentateuco, le leggi e i racconti sono disordinati, senza un ordine logico o cronologico, con gli episodi talvolta ripetuti e talaltra in contraddizione tra loro.

A parte alcuni autori di minore incidenza,[22] la generalizzazione dell'uso di *Esateuco* in ambito critico è dovuta alla presa di posizione di tre studiosi tedeschi, in tappe e con metodi diversi:

a) da un punto di vista storico-sistematico bisogna ricordare Heinrich Georg August von Ewald (1803-1875). La sua monumentale *Geschichte des Volkes Israel* «Storia del popolo Israele» ha sistematizzato in sette poderosi volumi quanto si poteva scrivere sull'argomento a metà del XIX secolo. Dopo il primo tomo introduttivo, il secondo è dedicato alla storia di Mosè e della signoria di Dio in Israele; il terzo alla storia di Davide e della monarchia in Israele.[23] La storia di Mosè comprende anche l'insediamento nella terra della promessa. Secondo Ewald questo ciclo storico sarebbe derivato da un ipotetico libro delle origini di Israele (*Das Buch der Ursprünge*), che comprendeva l'originario materiale narrativo, suddiviso poi nei cinque libri del Pentateuco e nel libro di Giosuè;[24]

b) da un punto di vista storico-letterario l'opera classica da ricordare è *La composizione dell'Esateuco e dei libri storici dell'Antico Testamento* di Julius Wellhausen.[25] Dopo di lui, i sostenitori di questa posizione si moltiplicano e, la-

sere l'autore dell'ultimo capitolo di Deuteronomio (Giosuè o Esdra?), visto che in Dt 34 si parla della morte di Mosè (cf J. BONFRÈRE, *Pentateuchus Moysis commentario illustratus. Praemissis, quae ad totius Scripturae intelligentiam manuducant, Praeloquiis perutilibus*, Moretus et Meursius [Ex Officina Plantiniana], Antverpiae 1625, 93).

[22] A. GEDDES (ed.), *The Holy Bible, or the books accounted sacred by Jews and Christians*, 2 voll., Printed for the author by J. Davis, London 1792-1797.

[23] H. EWALD, *Geschichte des Volkes Israel. Band 2: Geschichte Mose's und der Gottherrschaft in Israel*, J. Ch. Dieterich, Göttingen 1843, ³1865. *Band 3: Geschichte David's und der Königeherrschaft in Israel*, J. Ch. Dieterich, Göttingen 1843, ³1866.

[24] H. EWALD, *Geschichte des Volkes Israel. Band 1: Einleitung in die Geschichte des Volkes Israel*, J.Ch. Dieterich, Göttingen 1843, ³1864, 94.

[25] J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, 4. unveränderte Auflage, unveränderter Nachdruck der 3. Auflage [1899], Walter de Gruyter, Ber-

sciando da parte l'ovvio schieramento della Scuola Tedesca,[26] possiamo almeno ricordare Abraham Kuenen;[27]

c) da un punto di vista critico-teologico, l'autore che ha segnato la ricerca esegetica del XX secolo, non solo in ambito tedesco, è Gerhard von Rad.[28] Fu proprio von Rad a dare all'ipotesi dell'Esateuco un fondamento che era insieme una motivazione critico-letteraria e una risposta di carattere teologico, in quanto egli portò in primo piano l'ipotesi del «piccolo credo storico».[29] Dal momento che il *kleines geschichtliche Credo* comprende anche l'entrata nella terra della promessa, l'attuale conclusione del Pentateuco è inappropriata, perché tronca una narrazione che propriamente si conclude solo con l'insediamento nella terra, come è raccontato nella "conquista" di Giosuè. Il libro di Giosuè è dunque complemento necessario dell'arco narrativo tracciato dal Pentateuco, che dunque è tale solo per motivi tradizionali, ma criticamente dovrebbe essere assunto come Esateuco.[30]

Prima di concludere questo paragrafo, una veloce allusione a due altri raggruppamenti che non hanno di per sé significato una scelta critica contro i "confini" del Pentateuco, ma sono usati nella tradizione patristica come ampie sezioni di commento.

a) Eptateuco: per il commento ai «sette libri» (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Giosuè e Giudici) ricordo le due opere di Agostino: *In Heptateuchum Locutiones Libri Septem* (= PL XXXIV,485-544) e *Quaestiones in Heptateuchum* (= PL XXXIV,547-776).

b) Ottateuco: per il commento agli «otto libri» (Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Giosuè, Giudici e Rut), soprattutto riferito a qualche commentario manoscritto, di cui si conservano copie riccamente illustrate, ricordo

lin ²1889, ⁴1963. Questa fondamentale opera era apparsa dapprima come articolo in tre puntate sulla rivista «Jahrbücher für deutsche Theologie» 21 (1876) 392ss e 531ss; 22 (1877) 407ss. Fu unita in volume e stampata nel 1885 nella collana «Skizzen und Vorarbeiten» (n. 2). L'analisi dei libri dei Giudici, Samuele e Re, fu scritta per la *Einleitung in die Heilige Schrift* (Tomo 1) diretta da Friedrich Bleek (J. BLEEK - A.H.H. KAMPHAUSEN [cur.], *Einleitung in das Alte Testament*, besorgt von J. WELLHAUSEN, Georg Reimer, Berlin ⁴1878, ⁶1893). Le due parti dello studio sono state infine assemblate nella seconda edizione con titolo allargato: *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin ²1889, ³1899, con l'ultima edizione fotoanastatica del 1963).

[26] Una citazione di merito per H. HOLZINGER, *Einleitung in den Hexateuch: mit Tabellen über die Quellenscheidung*, Mohr, Freiburg i. Br. 1893.

[27] A. KUENEN, *An historico-critical inquiry into the origin and composition of the Hexateuch (Pentateuch and book of Joshua)*, MacMillan, London 1886.

[28] Cf G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 4/26), Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1938 = ID., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Band I (ThB 8), Kaiser, München 1958, ⁴1971, 9-86; G. VON RAD, *Verheißenes Land und Jahwes Land im Hexateuch*, ZDPV 66 (1943) 191-204 = ID., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Band I (ThB 8), Kaiser, München 1958, ⁴1971, 87-100.

[29] Si veda la nota 20, a pag. 126.

[30] Non sto ad analizzare l'evoluzione recente della proposta. Si vedano per questo J.CH. GERTZ (Hrsg.), *Abschied vom Jahwisten. Die Komposition des Hexateuch in der jüngsten Diskussion* (BZAW 315), Walter de Gruyter, Berlin - New York 2002; R.W.L. MOBERLY, *Pentateuch*, in NIDB [2007], IV, 430-438.

Teodoreto di Ciro,[31] Procopio di Gaza[32] e Wigbold (o Wigbald),[33] un autore dell'VIII secolo o comunque del tempo di Carlo Magno, che gli avrebbe richiesto tale commento, per noi importante perché raccoglie citazioni di Padri a lui anteriori.

2.3. Analisi critica della proposta di un Enneateuco

La proposta di leggere unitariamente i primi nove libri della Bibbia Ebraica, *Enneateuco* appunto,[34] viene da oltre oceano e ha come corifeo David Noel Freedman.[35] Introducendo con simpatia le considerazioni di questi, Joseph Blenkinsopp ha affermato:

> Se ignorassimo la divisione tripartita della Bibbia Ebraica e la divisione di ciascuna parte in libri, avremmo di fronte a noi una storia consecutiva dalla creazione all'esilio. Potremmo descriverla come una storia nazionale con una lunga introduzione, che collega le vicende della nazione alla sua propria preistoria e con l'antica storia dell'umanità.[36]

Il *fil-rouge* di questa storia sarebbe il tema della *'ereṣ* «terra». Dopo l'introduzione di Gn 1-11, la *'ereṣ* è promessa ai padri (Gn 12-50), in Es-Dt Israele cammina verso la *'ereṣ* della promessa, in Gs la *'ereṣ* è conquistata, in Gdc-Sam è difesa, finché con Saul e poi soprattutto Davide e Salomone diventa un grande regno, poi diviso fra Samaria e Gerusalemme; alla fine, con la caduta dei due regni, la *'ereṣ* è perduta.

D.N. Freedman ha dato a questa grandiosa opera storica il nome di "*primary history*", che richiama quella *Grundschrift* di cui sentiremo parlare più volte nella storia dell'ipotesi documentaria. Essa va distinta dall'altra storiografia, "*Chronicler's history*" la "storia del Cronista", che comprende i libri di 1-2Cronache, Esdra e Nehemia. Mentre la "*primary history*" è interessata anche ai racconti delle origini e si chiude con la distruzione del tempio e l'esilio, la "*Chronicler's history*" si focalizza soprattutto sui racconti di Davide, Salomone e degli altri re, culminando con la ricostituzione della comunità giudaica del post-esilio sotto la guida di Esdra e Nehemia. La data di composizione della "*primary history*" potrebbe essere fissata sulla base della memoria della riabilitazione di Joiachin alla corte di Babilonia (561 a.C.), raccontata in chiusura del Secondo Libro dei Re. Dal momento che si presuppone la sua morte (cf 2Re 25,29-30), si potrebbe datare il lavoro del curatore (R_{PH}) nella decade seguente, attorno al 550 a.C.[37]

[31] THEODORETUS <CYRRENSIS>, *Quaestiones in Octateuchum*, Edición crítica por N.F. FERNÁNDEZ MARCOS - Ç. SÁENZ BADILOS (TECC), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1979.

[32] PROCOPIUS GAZAEUS, *Commentarium in Octateuchum* (= PL 87,21-992).

[33] WICBODUS, *Quaestiones in Octateuchum* (= PL 96,1103-1168).

[34] Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio, Giosuè, Giudici, Samuele e Re: il computo e l'ordine presuppongono il canone ebraico, in cui Rut è posto tra i *K'tûbîm* e i libri di Samuele e Re sono computati come due libri, considerando secondaria la suddivisione א-ב.

[35] D.N. FREEDMAN, *Pentateuch*, in *IDB* [1962], III, 711-727. Si vedano anche ID., *The Law and the Prophets*, in *Congress volume, Bonn 1962* (VT.S 9), Brill, Leiden 1963, 250-265; ID., *Canon of the Old Testament*, in *IDBSup* [1976], 130-136; ID., *The earliest Bible*, in M.P. O'CONNOR - D.N. FREEDMAN (curr.), *Backgrounds for the Bible*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1987, 29-37.

[36] J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*, 47.

[37] D.N. FREEDMAN, *Pentateuch*, 712.

In effetti, vi sono ragioni letterarie e compositive che potrebbero sostenere tale ipotesi:[38]

1. La mancata narrazione dell'entrata in Canaan lascia in sospeso un tema non secondario della narrazione precedente quale l'adempimento della promessa rivolta ai padri, che per di più è ripreso in Giosuè e Giudici (si veda almeno Gs 21,43-45). Se la narrazione dovesse chiudersi con il Deuteronomio, bisognerebbe parlare di una "promessa differita" e non di una "promessa compiuta";[39]
2. I passi che parlano del santuario e del culto parlano di istituzioni e strutture che vanno oltre i confini del Pentateuco: si pensi a Gn 1 per il sabato e la struttura ebdomadaria, a Es 25-31 e 35-40 per la costruzione del tempio di Salomone, che andrebbe a cadere ben 480 anni dopo l'esodo (cf 1Re 6,1), con uno schema cronologico che inizia con la creazione;
3. La minaccia dell'esilio come maledizione per la mancata osservanza del comandamento, in particolare del primo comandamento, è addirittura anticipata nel primo episodio dopo la creazione (Gn 2-3). Non potrebbe essere una semplice coincidenza il fatto che Gn 1-11 si concluda proprio a Babele, in Mesopotamia, anticipando quindi il finale momentaneamente sospeso nella narrazione.

Conclude Blenkinsopp: «Non vi è il minimo dubbio, quindi, che il Pentateuco e i Profeti Anteriori possano essere e in una certa fase della tradizione fossero volutamente letti come un'unica storia consecutiva. È però altrettanto vero che il Pentateuco, terminando come esso fa con la morte di Mosè al di fuori della terra, giunse legittimamente ad essere ritenuto come una narrazione unitaria e coerente in sé, con la sua propria struttura e significato distinti».[40]

L'originalità della posizione di D.N. Freedman è stata di estendere la storia dtr all'indietro, arrivando a comprendere anche Gn 1-11, come un *continuum* narrativo dalla creazione all'esilio. Ma, a suo parere, il curatore R_{PH} non avrebbe aggiunto granché di essenziale al documento preesistente che giungeva sino alla morte di Mosè.[41] In seguito, il Pentateuco sarebbe stato separato dalla storia dtr in base ai bisogni della comunità giudaica post-esilica. Questa ipotesi è una combinazione dell'ipotesi documentaria "classica" e della tesi deuteronomistica di M. Noth. Tuttavia, mentre M. Noth giudicava due sezioni separate il Tetrateuco e la storia dtr seguente, D.N. Freedman vede nei due momenti narrativi un'unica opera: l'*Enneateuco*.

In effetti, l'aspetto più stupefacente del problema, a prescindere dall'utilizzo che di questo argomento si potrà fare, è la coerenza cronologica che attraversa tutto l'*Enneateuco*. Studiando questa cronologia per altra finalità,[42] ho potuto constatare che le somme (perfette) sono più importanti dei singoli addendi: sono queste a tenere strettamente unita la trama narrativa da Genesi a Re. Ecco alcuni totali che mettono in luce tale perfetta numerologia:

- 600 anni dalla nascita di Noè al diluvio;
- 600 anni dal diluvio alla morte di Giacobbe,

e quindi:

- 1200 anni dalla nascita di Noè alla morte di Giacobbe;
- 290 anni dalla nascita di Arpakšad alla nascita di Abramo; aggiungendo a 290 i 75 anni di Abramo quando parte da Ḥaran, si ottiene
- 365, ovvero il numero dei giorni di un anno solare (cf anche la vita di Enoc in Gn 5,23);
- 290 anni dalla nascita di Abramo alla discesa di Giacobbe in Egitto;[43]
- 215 anni tra la partenza di Abramo da Ḥaran e la discesa di Giacobbe in Egitto;[44]
- 430 (= 215x2) è la durata della permanenza in Egitto secondo Es 12,40 TM;[45]
- 720 anni dalla nascita di Abramo all'esodo;
- 480 anni dall'esodo all'inizio della costruzione del tempio salomonico (1Re 6,1);[46]

quindi:

- 1200 anni dalla nascita di Abramo all'inizio della costruzione del tempio;[47]
- 430 anni dalla costruzione del tempio salomonico alla sua distruzione; quindi
- 1630 anni dalla nascita di Abramo alla distruzione di Gerusalemme.

Questa uniformità cronologica, tuttavia, può essere interpretata in diversi modi. Potrebbe anche essere assunta come prova complementare per ciò che diremo a riguardo della centralità del Deuteronomio. A partire dal nucleo teologi-

[38] Si veda per questa nota J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*, 48-50.

[39] Non si può non ricordare su questo punto D.J.A. CLINES, *The theme of the Pentateuch* (JSOT.S 10), Univ., Sheffield 1978, ²1997.

[40] J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*, 49.

[41] Altri autori hanno invece sostenuto un maggior intervento del redattore finale dtr sul materiale narrativo del Tetrateuco precedente: cf W. FUSS, *Die deuteronomische Pentateuchredaktion in Ex 3-17* (BZAW 126), W. de Gruyter, Berlin - New York 1972; H.H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Theologischer Verlag, Zürich 1976; R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1977; M. ROSE, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), Theologischer Verlag, Zürich 1981; W. JOHNSTONE, *The Decalogue and the redaction of Sinai pericope in Exodus*, ZAW 100 (1988) 361-385.

[42] G. BORGONOVO, *Significato numerico delle cronologie bibliche e rilevanza delle varianti testuali (TM - LXX - Sam)*, RSB 9,1 (1997) 139-170; ID., *Da Genesi a Re: differenze tra LXX e Testo Massoretico*, in *Septuaginta. Libri sacri della diaspora giudaica e dei cristiani. Atti della III giornata di studio «Alessandria e il Pentateuco», 11 maggio 1999*, ASR 4 (1999) 157-170. Si vedano anche i due studi di G. LARSSON, *The secret system. A study in the chronology of the Old Testament*, Brill, Leiden 1973; ID., *The documentary hypothesis and the chronological structure of the Old Testament*, ZAW 97 (1985) 316-333.

[43] Il racconto biblico ricorda esplicitamente alcuni anni (colonna a sinistra); l'anno *ab initio mundi* è calcolato in base agli altri dati biblici (colonna centrale); il calcolo progressivo serve solo a evidenziare le relazioni numeriche tra gli eventi (colonna a destra):

	ab initio mundi	*progressivo*
Nascita di Abramo (= 70 di Terah): *Gn 11,26*	1950	0
Abramo lascia Ḥaran a 75 anni: *Gn 12,4*	2025	75
Nascita di Isacco (= 100 anni di Abramo): *Gn 21,5*	2050	100
Nascita di Giacobbe (= 60 di Isacco): *Gn 25,26*	2110	160
Giacobbe scende in Egitto a 130 anni: *Gn 47,9*	2240	290
430 anni di permanenza in Egitto: *Es 12,40*	2670	720
480 anni dall'esodo al tempio salomonico: *1Re 6,1*	3150	1200
430 anni dal tempio alla sua distruzione (*)	3580	1630 (**)

* È il totale che si ottiene dal quarto anno di Salomone alla caduta di Gerusalemme, sommando le date esplicitamente ricordate nei libri dei Re.

** Si ricordi che il diluvio avvenne nel 1657 *ab initio mundi*: il parallelo è stringente. La distruzione di Gerusalemme e del suo tempio, avvenuta nel 586 a.C., ha dato il referente storico per il racconto del diluvio di Gn 6-9.

[44] Il totale di 215 si ottiene sottraendo 75 a 290.

[45] Secondo i LXX e il Pentateuco Samaritano, i 430 anni andrebbero dalla partenza di Abramo da Ḥaran sino all'esodo.

[46] In 1Re 6,1 i LXX hanno 440 invece di 480, distruggendo così il totale perfetto.

[47] Pur non essendo un numero esplicitamente menzionato dal racconto biblico, si possono ricordare anche i 430 anni dalla costruzione del tempio salomonico alla caduta di Gerusalemme per mano di Nabucodonosor: 430 sarebbe la somma degli anni dei regni secondo 1-2Re (cf N.M. SARNA, *Exploring Exodus. The heritage of Biblical Israel*, Schocken Books, New York NY 1986, 9).

co del Deuteronomio, si sarebbero avuti due sviluppi storiografici in direzione opposta.

Da una parte, sarebbe stata generata la storia dtr che dall'insediamento in Canaan narra le vicende di Israele sino alla caduta dei due Regni di Samaria e di Gerusalemme. A dire la verità, è più probabile che ciò sia avvenuto con un procedimento *à rebours*: dal periodo dei regni sino al momento dell'insediamento di Israele in terra di Canaan.

Dall'altra parte, si sarebbe avuto l'ampliamento narrativo la cui trama *in nuce* è già presente, ma non pienamente sviluppata, nel libro stesso del Deuteronomio e nel «piccolo credo storico». Anche in questo caso è verosimile supporre un processo *à rebours*: dal cammino del deserto, al Sinai, all'uscita dall'Egitto, ai racconti dei padri (in un primo momento senza Giuseppe),[48] sino a Gn 1-11 che rappresenterebbe l'ultima tappa di questo sviluppo narrativo.

Queste riflessioni saranno da riprendere nel momento in cui esporrò in positivo che cosa intravedo oggi dal mio punto di vista circa la formazione del Pentateuco.

3. RIAFFERMAZIONE CRITICA DEL PENTATEUCO

Sintetizzo in quattro punti i motivi che mi conducono a riaffermare l'unità e la singolarità del Pentateuco entro i suoi "confini" tradizionali:[49]

1. Non per ricorso al principio di autorità, ma per ragioni critiche riferite alla composizione "canonica" del Primo Testamento, prima di abbandonare la struttura del Pentateuco, occorre comprendere le ragioni che l'hanno prodotta: in questo caso, più che in altri, vale il principio *melior est condicio possidentis*. Il collegamento tra quanto è narrato *prima* della morte di Mosè e quanto è esposto *dopo* la sua morte è molto marcato, per un certo verso, ma è anche volutamente differenziato, per altro verso. In un certo senso, la linea di demarcazione tra Deuteronomio e Giosuè esprime effettivamente la diversità della forma narrativa della *Tôrâ* rispetto a quella dei *nᵉbî'îm*. Fintanto che Mosè è in vita non vi è il dinamismo della storia di Israele, ma soltanto il suo archetipo simbolico valido per sempre. Detto in altre parole, finché c'è Mosè non c'è la *Tôrâ*, quando c'è la *Tôrâ* non c'è più Mosè: eppure la *Tôrâ* di Mosè è davvero elemento costitutivo dell'identità di Israele, al pari della sua permanenza in Egitto e del suo esodo dalla «casa degli schiavi». In questo senso profondamente teologico, Mosè è *autore* della *Tôrâ*: non nel senso che Mosè sia l'autore materiale della sua composizione, ma nel senso che Mosè sarà sempre l'autorità di riferimento per la *memoria fondatrice* dell'identità di Israele.

[48] Come attesta anche il «piccolo credo storico» di Dt 26,5-9 e Gs 24,2-13. Su questo si vedano D.B. REDFORD, *A study of the biblical story of Joseph (Genesis 37-50)* (VT.S 20), Brill, Leiden 1970; A. MEINHOLD, *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle (I)*, ZAW 87 (1975) 306-324; *(II)*, ZAW 88 (1976) 72-93.

[49] Avrò modo di sviluppare gli apporti che la retorica, la narratologia e la teologia biblica possono offrire a una lettura rinnovata di *questo* Pentateuco (si vedano le pagg. 215-316).

2. Così si dà anche ragione al fatto che la presenza di Giosuè prima della morte di Mosè appare qualcosa di eccedente rispetto alle necessità narrative del Deuteronomio.

> L'evidenza narrativa a proposito di Giosuè è la non-essenzialità per l'azione principale del Deuteronomio. È vero che, trattandosi di testamento e di preparazione alla morte, ci può stare la presentazione del successore e l'incarico ufficiale per continuare l'attività del testatore. Tuttavia, la successione è un tema diverso, o almeno distinto, rispetto alla proclamazione della *tôrat* JHWH per Israele: il futuro inteso da questa proclamazione e dal cantico che la interpreta, guarda oltre la generazione di Giosuè e, senza negarla, la travalica.
> Vi è poi un aspetto intrigante che non può essere sottaciuto. Il nome di Giosuè è troppo compromesso.[50] Senza giungere agli estremi polizieschi ipotizzati da G. Garbini[51] per la presa del potere a Gerusalemme da parte di Giosuè e del suo gruppo sacerdotale al momento della (ri)costruzione del (secondo) tempio, qualche indizio problematico è indubbio che rimanga per poter ricostruire linearmente gli eventi di quegli anni. Ma è proprio da quel momento oscuro che nasce poi un gruppo stabile dal punto di vista istituzionale, che tale si manterrà almeno sino al momento critico del confronto-scontro con l'ellenismo, nel III e soprattutto nel II secolo a.C.
> In Dt, il ruolo svolto da Giosuè potrebbe essere considerato secondario oppure parallelo, rispetto all'asse portante della struttura principale di narrazione, legge e sanzioni. Infatti, tutti i passi che mettono in scena il successore di Mosè hanno un carattere di glossa o di aggiunta.
> Dt 31,3b (*jᵉhôšūᶜ hû' 'ōbēr lᵉpānèkā ka'ăšer dibber* JHWH «Quanto a Giosuè, egli lo attraverserà davanti a te, come JHWH ha detto») ha il carattere di glossa non necessaria, nella cornice del tema principale che è la morte di Mosè prima di passare il Giordano. Lo stesso giudizio vale per Dt 1,38, nel contesto di 1,34-38, e Dt 3,28, nel contesto di 3,23-29. In Dt 1,38, l'inserzione di Giosuè sembra una forzatura che toglie il senso alla figura singolare di Caleb. In Dt 3,28, il ruolo di Giosuè appare eccedente rispetto al problema in discussione, ovvero la morte di Mosè prima di passare il Giordano.
> Il discorso di Mosè a Giosuè in Dt 31,7-8 può essere considerato un adattamento e un duplicato delle parole rivolte a tutto Israele poco prima, in 31,6.
> In Dt 31,14-15, la presenza del tema sacerdotale della «tenda del convegno» (*'ōhel mô'ēd*), insieme all'uso del simbolo della colonna di nube, rende sospetto l'intero passaggio.
> Dt 31,23 è un versetto secondario e ripetitivo a riguardo del compito di Giosuè, un passo che s'incunea fra due momenti narrativi essenziali per la trama del libro, ovvero la scrittura del cantico della testimonianza (Dt 31,19-22) e la custodia del documento della legge (Dt 31,24-30).
> Da ultimo, anche l'apologia di Giosuè in Dt 34,9 va giudicata secondaria, non aggiungendo alcunché di nuovo, ma piuttosto togliendo quell'alone di mistero che accompagna la morte di Mosè.

Potremmo concludere questo appunto critico sostenendo che l'avvicinamento di Giosuè al Deuteronomio ha provocato alcune anticipazioni che sono estrinseche non solo rispetto alla trama narrativa del Quinto Libro del Pentateuco, ma ancora di più rispetto ai libri precedenti (cf Es 17,9.10.13.14; 24,13; 32,17; 33,11; Nm 11,28; 13,16; 14,6.30.38; 26,65; 27,18.22; 32,12.28; 34,17).

[50] In Dt, il nome di Giosuè è scritto in tre modi diversi: *jᵉhôšūᶜ [bin-nûn]* in 1,38; 3,28; 31,3.7.14.23; 34,9; *jᵉhôšūᶜ* in 3,21; e *hôšēᵃᶜ bin-nûn* in 32,44.

[51] Cf GARBINI, *Il ritorno*, 2001, 145-172; ID., *Mito e storia*, 2003, 36-38.

3. Il tema fondamentale del Pentateuco è la vicenda esodica, sviluppata nella sua complessa unità di «uscita dall'Egitto, la casa degli schiavi», «essere guidati nel deserto (la consegna della legge al Sinai!)», per «entrare nella terra della promessa». Quest'ultimo elemento non è completato nella sua realizzazione, perché il comandamento guarda sempre in avanti, alla condizione del compimento del primo comandamento. Tuttavia, il tema della «terra promessa ai Padri» rimanda all'indietro, al momento in cui JHWH comincia a rivelarsi ai Padri affidando loro il dono della promessa. Il Dio dell'esodo è «il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe» (Es 3,6). Non solo, questo Dio che al momento dell'esodo si fa conoscere con il nome-rivelazione di JHWH è anche l'unico Dio creatore di cielo e terra (Gn 1-11). La solenne presentazione della *teo*logia della *Tôrâ* è un ulteriore motivo di unità dei primi cinque libri e della loro singolare permanenza, rispetto alla diveniente singolarità di ogni altro momento storico di Israele, da Giosuè in poi.

4. Infatti, la cesura dopo il Pentateuco dice la non necessaria ripetibilità della "conquista" di Giosuè, mentre nello stesso tempo dice la perenne validità della promessa della terra e la sua condizione legata all'osservanza del comandamento: «Se il tuo cuore si volge indietro e se tu non ascolti e ti lasci trascinare a prostrarti davanti ad altri dei e a servirli, oggi io vi dichiaro che certo perirete, che non avrete vita lunga nel paese in cui state entrando a prenderne possesso, attraversando il Giordano» (Dt 30,17s). L'«Israele della storia» *non potrà* far appello a Giosuè (o ai Giudici, a Samuele, a Davide, ecc.) per risolvere i problemi che si porranno nei secoli successivi, ma l'«Israele della fede» *dovrà* continuamente fare appello al comandamento condizionale del Deuteronomio per comprendere il senso della propria vita «sulla terra che JHWH tuo Dio sta per darti». Una sana *teologia della terra* è possibile solo mantenendo chiara la linea di differenza tra il periodo mosaico e la storia dell'insediamento di Israele in Canaan.

CAPITOLO QUARTO

L'IPOTESI DOCUMENTARIA

BIBLIOGRAFIA

E. MANGENOT, *Pentateuch*, in *DB* [1912], vol. V, coll. 50-119; J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Reimer, Berlin 1878, ³1899; J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlin 1883, ⁶1927; S. MOWINCKEL, *Tetrateuch, Pentateuch, Hexateuch. Die Berichte über die Landnahme in den drei altisraelitischen Geschichtswerken* (BZAW 90), Töpelmann, Berlin 1964; H.H. SCHMID, *Der sogenannte Jahwist; Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Theologischer Verlag, Zürich 1976; R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1977; P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuchs* (BZAW 146), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1977; R. SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Neubearbeitete und erweiterte Auflage (ThW 1), Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1978, ⁵2000; H. VORLÄNDER, *Die Entstehungszeit des jehowistischen Geschichtswerkes* (EHS. T 109), Peter Lang, Bern - Frankfurt a. M. - New York 1978; J. VAN SETERS, *In search of history. Historiography in the Ancient world and the origins of Biblical history*, Yale University Press, New Haven CT 1983 (rist. 1997); E. BLUM, *Studien zu Komposition des Pentateuchs* (BZAW 189), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1990; P. HAUDEBERT (cur.), *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (LeDiv 151), Cerf, Paris 1992; E. OTTO, *Das Deuteronomium als archimedischer Punkt der Pentateuchkritik. Auf dem Wege zu einer Neubegründung der de Wette'schen Hypothese*, in M. VERVENNE - J. LUST (curr.), *Deuteronomy and Deuteronomic literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans* (BEThL 133), University Press - Peeters, Leuven 1997, 321-339; CH. LEVIN, *Das Deuteronomium und der Jahwist*, in R.G. KRATZ - H. SPIECKERMANN (curr.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium [Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt]* (FRLANT 190), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000, 121-136; M. NOBILE, *Esegesi e metodologia: punti caldi di un dibattito attorno al Pentateuco e alla storia deuteronomistica (Dtr)*, in R. FABRIS (cur.), *Initium sapientiae; Scritti in onore di Franco Festorazzi nel suo 70° compleanno* (RivBib.S 36), EDB, Bologna 2000, 37-49; CH. DOHMEN, *Untergang oder Rettung der Quellenscheidung? Die Sintfluterzählung als Prüfstein der Pentateuchexegese*, in A. WÉNIN (cur.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, redaction and history* (BEThL 155), University Press - Peeters, Leuven 2001, 81-104; TH.C. RÖMER - K. SCHMID (curr.), *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque* (BEThL 203), University Press - Peeters, Leuven - Dudley MA 2007.

Non ci si deve stupire delle molte difficoltà incontrate nel superare il momento precritico e soprattutto l'affermazione tradizionale – tutta da interpretare – circa l'*autorità mosaica* del Pentateuco. Basti riportare per intero le risposte offerte dalla Pont. Commissione Biblica, nei suoi primi passi dopo la sua istituzione,[1]

[1] La Pont. Commissione Biblica fu istituita il 30 ottobre 1902 con la Lettera apostolica «Vigilantiae» di Leone XIII (cf *EB* nn. 137-148).

Sull'autenticità mosaica del Pentateuco (De Mosaica authentia Pentateuchi), datate al 27 giugno 1906, così che sia evidente quale fosse la posizione ufficiale della teologia romana su questo problema all'inizio del XX secolo:[2]

> Ai seguenti dubbi presentati, il Pontificio Consiglio per gli studi biblici ha ritenuto opportuno rispondere come segue:
> I. Gli argomenti accumulati dai critici per combattere l'autenticità mosaica dei sacri libri, che sono chiamati con il nome di Pentateuco, hanno tanto peso da dover affermare, malgrado le molteplici testimonianze di entrambi i Testamenti presi insieme, l'accordo perpetuo del popolo giudaico, la tradizione costante della Chiesa e gli indizi interni che si scoprono nello stesso testo, che questi libri non hanno Mosè per autore, ma che sono stati redatti attraverso l'uso di fonti per la maggior parte posteriori a Mosè?
> *Risposta*: No.
> II. L'autenticità mosaica del Pentateuco postula necessariamente una tale redazione di tutta l'opera, cosicché occorre assolutamente che Mosè scrisse di sua mano tutte e singole le cose che sono scritte, o che le dettò ad amanuensi; o si può piuttosto ammettere l'ipotesi di coloro che pensano che egli ha affidato ad un'altra o a varie persone la scrittura dell'opera che egli aveva concepito dietro il soffio della divina ispirazione, in maniera tale da riflettere fedelmente il suo pensiero, da non scrivere alcunché contro la sua volontà e da non omettere nulla; così alla fine, una tale opera così redatta, approvata dallo stesso Mosè, autore principale e ispirato, fu divulgata con il suo nome?
> *Risposta*: No per la prima parte, Sì per la seconda.
> III. Si può concedere, senza alcun pregiudizio sull'autenticità mosaica del Pentateuco, che Mosè nella redazione della sua opera abbia fatto uso di fonti, sia documenti scritti che tradizioni orali, dalle quali abbia tratto, parola per parola oppure secondo l'idea di fondo, alcune cose e le abbia inserite nella sua opera, riassumendole o amplificandole, secondo il suo fine o dietro il soffio della divina ispirazione?
> *Risposta*: Sì.
> IV. Salva sostanzialmente l'autenticità mosaica e l'integrità del Pentateuco, si può ammettere che in un decorso così lungo di secoli siano sopraggiunte ad esso alcune modificazioni quali: aggiunte fatte dopo la morte di Mosè da un autore ispirato o glosse e spiegazioni intercalate nel testo; alcuni vocaboli e forme del linguaggio più antico modificate in funzione del linguaggio più recente; lezioni errate da attribuirsi soltanto ad errori degli amanuensi sui quali sia lecito discutere e giudicare secondo le regole dell'arte critica?
> *Risposta*: Sì, salvo il giudizio della Chiesa.

Per comprendere queste molte domande, che com'era prassi erano create a tavolino per avere poi dalla Pontificia Commissione una chiara risposta, bisogna ripercorrere con un po' di pazienza la storia del problema, almeno a grandi linee, facendo però attenzione in modo particolare ai primi passi dell'*ipotesi documentaria*.

1. DAL PERIODO PRECRITICO A JEAN ASTRUC

L'alba del periodo critico mantiene ancora l'idea che Mosè, almeno in qualche parte, sia l'autore materiale del Pentateuco. Nel *Libellus*[3] pubblicato nel 1520 da Andreas Bodenstein Karlstadt (1480-1541) è ripresa un'obiezione, già

[2] Si veda *EB* nn. 181-184, pp. 234-237; la fonte autentica è PONTIFICIA COMMISSIO DE RE BIBLICA, *Responsa de Mosaica authentia Pentateuchi, 27 iunii 1906*, ASS 39 (1906) 377-378.

[3] A.B. KARLSTADT, *De canonicis Scripturis libellus*, Viridimontanus, Wittenberg 1520.

apparsa in periodo patristico (cf *Omelie Clementine*, III, 47), secondo cui Mosè non avrebbe potuto scrivere sulla propria morte. Dal momento però che lo stile dell'ultimo capitolo del Deuteronomio è identico a quanto precede, è necessario concludere che anche quanto precede non sia di mano mosaica.

I dubbi si moltiplicarono nel XVII secolo. Th. Hobbes[4] (*Leviathan*, III, XXXIII, 4) sostiene che la definizione di Pentateuco come «i cinque libri di Mosè» non significa che essi siano stati scritti da Mosè, ma che Mosè ne è il principale protagonista. Il racconto è invece più recente, anche se è difficile stabilire di quanto più recente. Mosè avrebbe scritto solo la sezione legislativa di Dt 11-27, com'è espressamente detto in Dt 31,9. Altre parti sono invece aggiunte posteriori, come chiaramente lo è la morte di Mosè in Dt 34.

Secondo Isaac de La Peyrère[5] o Pererius (1596-1676) l'attuale Pentateuco non è più opera di Mosè: contraddizioni, incongruenze, errori e duplicati sarebbero dovuti a interventi redazionali successivi che hanno accorciato, ritoccato o corretto il testo originario. Mosè voleva scrivere una storia dei Giudei a partire dalla creazione del mondo, inserendovi poi la propria legislazione. In ogni modo, sono evidenti alcune aggiunte, come la conclusione del Deuteronomio, Nm 22,14-15; Dt 1,1; 3,11 e 14, e altri passi minori.

Il primo vero approccio critico al problema è rappresentato dal *Tractatus* di Baruch Spinoza, di cui si è già parlato poco sopra.[6] Giusto in risposta alle posizioni radicali (per allora) di Spinoza e in difesa dell'autorità storica e mosaica del Pentateuco, si mosse Richard Simon (1638-1712).[7] Questi sostiene che Mosè ha scritto tutte le sezioni legislative e il libro di Genesi, a partire da diverse "memorie" antiche. Il resto dei racconti Mosè l'avrebbe invece fatto scrivere a scribi professionali, che vanno comunque considerati esecutori materiali del progetto mosaico, anch'essi ispirati alla pari di lui. Le incongruenze nell'attuale testo del Pentateuco vanno piuttosto attribuite alla trasmissione del testo e, in particolare, al periodo in cui il testo era trascritto su rotoli. Tuttavia, gli errori di trasmissione testuale non possono essere presi come motivo per mettere in crisi la loro ispirazione divina e la fondamentale autorità mosaica.

Contro le posizioni di R. Simon, dapprima nell'anonimato e poi apertamente, si mosse Jean Leclerc[8] (scritto anche Le Clerc oppure, alla latina, Johannes Clericus; 1657-1736), teologo che ebbe non poche difficoltà con i calvinisti per

[4] TH. HOBBES, *Leviathan, or The Matter, Forme, and Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and civill*, Printed for Andrew Ckooke [sic!], London 1651. Per una buona edizione italiana si veda TH. HOBBES, *Leviatano*. Testo inglese del 1651 a fronte, Testo latino del 1668 in nota, a cura di R. SANTI, Bompiani, Milano 2001, 614-617.

[5] I. DE LA PEYRÈRE, *Systema theologicum ex Praeadamitarum hypothesi*, s.l. 1655; si veda E. MANGENOT, *Pentateuch*, in *DB* [1912], vol. V, col. 83.

[6] Cf a pag. 126s.

[7] R. SIMON, *Histoire critique du Vieux Testament*, Reinier Leers, Rotterdam 1685, 1-45.

[8] J. LE CLERC, *Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament, composée par le P. Richard Simon de l'Oratoire: où, en remarquant les fautes de cet auteur, on donne divers principes utiles pour l'intelligence de l'Écriture Sainte*, Henri Desbordes, Amsterdam 1685.

le sue posizioni arminiane. Egli negò l'autenticità mosaica del Pentateuco, affermando che molti passi, anzi interi capitoli presuppongono una data posteriore a Mosè. Il Pentateuco, come è stato a noi tramandato, sarebbe una compilazione non di opere ufficiali, ma di scritti privati, di cui alcuni (ad es., Nm 21,14) addirittura anteriori a Mosè. L'autore mostra di essere stato molto addentro nelle cose mesopotamiche e quindi la composizione dev'essere collocata dopo il 722, la prima occasione possibile di incontro aperto tra Israele e la cultura mesopotamica. Ma non bisogna subito pensare ad Esdra, in quanto anche i Samaritani posseggono un Pentateuco: sulla base di 2Re 17,24-28, J. Le Clerc ipotizza che il primo scritto del Pentateuco fosse proprio quell'istruzione stilata da un sacerdote israelita per l'istruzione dei Samaritani su comando degli Assiri. Questo sarebbe il corpo legislativo trovato nel tempio di Gerusalemme al tempo di Giosia (622 a.C.), che più tardi i sacerdoti di Gerusalemme avrebbero utilizzato per stendere la propria *Tôrâ*.[9] Dopo la dura polemica con R. Simon,[10] J. Le Clerc ebbe a sfumare le sue posizioni:[11] pur rimanendo convinto che il Pentateuco attuale è posteriore a Mosè, sostenne che le aggiunte posteriori erano tanto ininfluenti da non togliere a Mosè l'autorità *complessiva* dello scritto.

2. GLI INIZI DELL'IPOTESI DOCUMENTARIA (*Urkundenhypothese*)

Il clima si era ormai surriscaldato, almeno nelle accademie d'Oltralpe, e vi era la condizione giusta per un passo decisivo nella ricerca critica della formazione del Pentateuco.

Jean Astruc[12] (1684-1756) era figlio di un pastore protestante, costretto a passare al cattolicesimo per l'editto di Nantes del 1685, ma poi rientrato nella chiesa luterana. In ogni modo, come tradisce il suo cognome, era di ascendenza ebraica.[13] Medico dal 1707 dapprima presso l'università di Montpellier; nel 1729 per breve tempo medico personale del re Augusto II di Polonia a Dresda,

[9] Riprendendo questa posizione, sempre in quegli anni Antoine Van Dale (1638-1708) (*Dissertationes de origine ac progressu idololatriæ et superstitionum: de vera ac falsa prophetia; uti et de divinationibus idololatricis Judæorum*, Apud Henricum & Viduam Theodori Boom, Amsterdam 1696) sostenne al contrario che fu Esdra l'autore del Pentateuco. Esdra avrebbe utilizzato il libro della Legge scoperto nel tempio di Gerusalemme al tempo di Giosia, insieme ad altri scritti storici e profetici.

[10] R. Simon, *Réponse au livre intitulé Sentimens de quelques théologiens de Hollande sur l'Histoire critique du Vieux Testament*, Reinier Leers, Rotterdam 1686, 55-94; J. Le Clerc, *Défense des Sentimens de quelques théologiens de Hollande. Sur L'histoire critique du Vieux Testament. Contre la reponse du prieur de Bolleville*, Henri Desbordes, Amsterdam 1686.

[11] Cf la Dissertatio III in J. Le Clerc, *Genesis sive Mosis prophetae liber primus / ex translatione Joannis Clerici; cum ejusdem paraphrasi perpetua, commentario philologico, dissertationibus criticis quinque et tabulis chronologicis*, Abrahamum Wolfgangum et Janssonio-Waesbergios, Amsterdam 1693.

[12] Si veda in particolare F.W. Bautz, *Astruc, Jean*, in *BBKL* [1975], vol. I, col. 258; P. Gibert, *De l'intuition à l'évidence. La multiplicité documentaire dans la Genèse chez H.B. Witter et Jean Astruc*, in J. Jarick, *Sacred conjectures. The context and legacy of Robert Lowth and Jean Astruc* (LHBOTS 457), T. & T. Clark, London - New York 2007, 174-189.

[13] *Astruc* è un cognome usato frequentemente in Francia (meridionale) e in Spagna (orientale). Deriva dal provenzale *astruc* «felice» (cf *benastruc* o *malastruc*) e, in ultima analisi dal latino *aster* «stella». Avrebbe lo stesso significato dell'ebraico *mazzāl ṭôb* «buona fortuna!» da «buona stella».

nel 1730 consulente medico del re Luigi XV di Francia, finì per passare nel 1731 al Reale Collegio a Parigi e nel 1743 anche membro della Facoltà di medicina di Parigi.

La sua mente versatile lo portò a dedicarsi alla metafisica e all'esegesi biblica. I frutti dei suoi studi in campo esegetico si leggono nel suo *opus unicum*, edito *sine nomine* e con molto ritardo per i dubbi che lo attanagliavano, ma pietra miliare fondamentale per l'ipotesi documentaria: *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroit que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, Fricx, Bruxelles 1753. L'opera è anzitutto una critica all'affermazione che il Pentateuco sia opera di Mosè e il tentativo di spiegarne la formazione da un punto di vista critico. J. Astruc ha distinto nella Genesi due "memorie" o "documenti" principali, riconoscibili – insieme a ripetizioni e incongruenze – soprattutto a partire dall'utilizzo del diverso nome divino: *ʾĕlōhîm* «Dio» e *Jéhovah* «Jhwh»; proprio per questo chiamate l'una *Eloista* e l'altra *Jahwista*. Accanto a una terza fonte che usava per Dio il nome *Jhwh-ʾĕlōhîm* (Gn 2,4a–3,24), vi sarebbero state altre nove "memorie", molto frammentarie. Mosè avrebbe disposto tutto il materiale delle "memorie" su quattro colonne, ma i copisti avrebbero mischiato e confuso i quattro racconti; da qui le incongruenze e le ripetizioni nel testo di Genesi che è stato a noi tramandato.

Cronologicamente antecedente a J. Astruc e con un cammino di ricerca molto diverso, va ricordato il teologo e pastore luterano Henning Bernhard Witter[14] (1683-1715), che nella sua breve esistenza dovette difendersi da non poche accuse, tali da essere emarginato prima dal mondo accademico e poi anche dal suo ministero pastorale. La controversia, già rovente durante la sua vita e poi continuata lungo tutto il secolo XVIII, non deve comunque influenzare il giudizio obiettivo sul suo lavoro analitico e preciso.

H.B. Witter dal 1701 studiò teologia all'università di Jena, dove conobbe anche i suoi maestri Johannes Andreas Danz (1654-1727), per le lingue orientali, e Hamberger, per la matematica. Nel 1704 passò all'università di Helmstedt, ove divenne dottore in filosofia e insegnò sino al 1706. L'anno seguente, dopo un viaggio di studio nelle università olandesi, ritornò nella sua città natale di Hildesheim come pastore della chiesa di S. Paolo e vi rimase sino al 1712. La sua opera più importante, che assorbì molto del tempo della sua breve vita, è il commento a Genesi,[15] di cui la prima parte vide la luce nel 1711, mentre la seconda parte rimase non pubblicata, pur essendo quasi del tutto completa. Lo scopo del suo commento era non tanto di spiegare il primo libro della Bibbia, ma soprattutto di chiarire tutti i problemi del Pentateuco.

[14] Si vedano in particolare Th. Wagner, *Witter, Henning Bernhard*, in *BBKL* [2004], vol. XXIII, coll. 1576-1578; P. Gibert, *De l'intuition à l'évidence*, 174-189.

[15] H.B. Witter, *Jura Israelitarum in Palestinam terram Channaneam commentatione in Genesis perpetua demonstrata, ut Idiomatis authentici nativus sensus fideliter detegatur, Mosis Auctoris primaeva intentio sollicite definiatur, adeoque Corpus Doctrinae & Juris vom antiquissimum, tum consummatissimum tandem eruatur. Accedit in Paginarum Fronte Ipse Textus Hebraeus cum Versione Latina*, Schröder, Hildesia 1711.

Stando alla sua ipotesi, Mosè avrebbe fissato il testo della Legge di Dio nel racconto del Pentateuco inquadrandola in racconti presi da molteplici fonti, originariamente orali, in quanto solo con le tavole della Legge fu insegnata anche la scrittura. Witter aveva già appreso questo modo di intendere le fonti dal suo maestro Hermann von der Hardt (1660-1746). Sta di fatto che i criteri utilizzati da Witter per stabilire queste diverse fonti diventeranno patrimonio comune per i sostenitori dell'*ipotesi documentaria*: duplicati, paralleli, diversità di stile (il confronto di Gn 1 e Gn 2), i diversi nomi divini... Così Witter giunse alla conclusione che i primi due capitoli di Genesi furono assunti da Mosè da due diverse fonti della tradizione orale. Con questo, come si può facilmente intuire, s'introduce anche la possibilità di una valutazione cronologica per i diversi racconti confluiti nel Pentateuco.

Appena apparve la prima parte del commentario, furono mosse a Witter critiche da tutti i fronti. I suoi grandi avversari da parte cattolica furono i Gesuiti e, da parte luterana, il teologo Johann Hermann von Elswich (1684-1721), in particolare. Lo stesso suo maestro von der Hardt lo accusò di essere andato troppo in là nella sua analisi critica. In questa ondata di critiche, Witter fu anche accusato di aver intrapreso un'interpretazione troppo simbolica dei racconti di Genesi, per cui il suo approccio faceva perdere ogni valore storico agli eventi narrati. Ma il vero punto cruciale della disputa, che si protrasse per tutto il secolo in ambito riformato, fu il rifiuto dell'insegnamento luterano tradizionale circa l'*ispirazione*, come è ancora documentabile nello scambio epistolare che Witter ebbe con von Elswich.[16]

Tutto questo spiega come mai Witter sia stato "anestetizzato" e isolato dalle accademie tedesche, mentre l'opera e le posizioni di Jean Astruc furono ampiamente recepite, una volta "sdoganate" alla frontiera del Reno per opera soprattutto di Johann Gottfried Eichhorn (1752-1827), Karl David Ilgen (1763-1834) e Heinrich Georg August von Ewald (1803-1875).[17] Poco ascoltate invece rimasero le posizioni di August Wilhelm Karl Knobel (1807-1863), nonostante la sua posizione di stimatissimo accademico e l'intelligente miscela di *Ergänzungs hypothese* (ipotesi dei complementi) e *Urkundenhypothese* (ipotesi documentaria).[18]

[16] H.B. WITTER, *Epistola ad Johannem Hermannum ab Elsvvich, Commentationis suae in Genesin censorem proletarium & Facetum*, Hildesheim 1712; ID., *Epistola secunda ad Johannem Hermannum ab Elsvvich*, Hildesheim 1713; J.H. VON ELSWICH, *[Epistola apologetica ad H. B. Witterum] Jo. Hermanni ab Elswich Epistola apologetica ad H. B. Witterum: in qua observationes philologicae antehac editae a criminationibus ejus Cavillationibus vindicantur*, Meisel, Vitembergae 1713.

[17] Di quest'ultimo e della sua ponderosa *Geschichte Volkes Israel* si è dovuto già parlare poco sopra, a proposito del problema dell'*Esateuco*. Si veda a pag. 127.

[18] A. Knobel distingue tre documenti: *a)* la *Grundschrift* elohista, composta al tempo di Saul per mezzo di fonti anteriori; *b)* il *Rechtsbuch* «libro del diritto», meno completo del precedente e pensato in funzione di esso, contenente leggi morali e levitiche; sarebbe stato composto pure nel Regno del Nord, prima della caduta di Samaria; *c)* il *Kriegsbuch* «libro della guerra», composto con il materiale del «Libro del Giusto» e della *Grundschrift*: non ha mai avuto una vita a sé e il suo autore, usando il tetragramma sacro JHWH, tradisce la sua origine giudaita ed era probabilmente un levita del tempo di Giosafat; egli avrebbe raccolto racconti popolari e documenti per poter ricostruire la storia dei padri. Il Deuteronomio va considerato un libro a sé stante, più recente, probabilmente del tempo di Giosia, in quanto il suo ebraico assomiglia a quello di Geremia. Cf A. KNOBEL, *Die Bücher Numeri, Deuteronomium und Josua; Nebst einer Kritik des Pentateuch und Josua* (KEHAT 13), Verlag von S. Hirzel, Leipzig 1861, 489-599.

J.G. Eichhorn,[19] accogliendo l'ipotesi di J. Astruc, estende la ricerca delle due fonti principali anche in Es 1-2, fonti che caratterizza anche per il loro stile letterario e il loro contenuto teologico, non ritenendo però di avere elementi sufficienti per stabilirne l'origine. In un primo momento, pensa ancora a Mosè come autore di Genesi e dei primi capitoli di Esodo, mentre nella fase matura del suo lavoro introduce la figura di un *redattore*, che sarebbe il vero responsabile della narrazione finale.

K.D. Ilgen,[20] nel periodo di docenza di lingue orientali presso l'università di Jena dal 1794 al 1802,[21] ebbe a interessarsi di Pentateuco, Giobbe, Salterio e Profeti. Purtroppo il suo lavoro sul Pentateuco[22] si è fermato al solo libro di Genesi. Egli distingue tre "documenti", due *Elohisti* e uno *Jahwista*, ciascuno con un proprio stile narrativo. Ilgen pensava che tali documenti fossero custoditi nel tempio di Gerusalemme e poi dispersi con la caduta di Gerusalemme del 586 a.C. Il redattore li avrebbe ripresi e modificati non poco per poterli unire insieme, così che ora è per noi difficile poter risalire con precisione alla loro determinazione. L'apporto della sua proposta che si sarebbe mostrato il più fecondo nei decenni successivi sta nella distinzione di due documenti di origine *Elohista*, uno più antico e l'altro più recente.

H. Ewald, dopo un primo sostegno dato all'ipotesi "dei complementi" (cf *infra*), passò decisamente all'ipotesi documentaria. Egli distingue cinque "documenti originari": 1) il libro delle alleanze, di carattere storico, redatto al tempo di Sansone (da Abramo ai Giudici); 2) il libro delle origini, la *Grundschrift* Elohista, opera di un levita agli inizi di Salomone (dalla creazione alla consacrazione del primo tempio); 3) un racconto della vita di Mosè, composto da un Efraimita del X o IX secolo, al tempo di Elia o di Gioele, e fondato sul materiale narrativo del libro delle alleanze; 4) un racconto della fine del IX o inizio dell'VIII secolo; 5) uno scritto Jahwista, opera di un giudaita della prima metà o del mezzo del VII secolo, che sarebbe anche responsabile della redazione dell'Esateuco. Il Deuteronomio però sarebbe un libro a sé, la cui stesura risale al tempo di Manasse per mano di un giudaita che dimorava in quel tempo in Egitto e sarebbe

[19] Le prime tre edizioni erano in 3 tomi: J.G. EICHHORN, *Einleitung in das Alte Testament*, 3 Bände, Weidmann und Reich, Leipzig [1]1780-1783, [3]1803; la quarta in cinque tomi: ID., *Einleitung in das Alte Testament*, 5 Bände, Carl Eduard Rosenbusch, Göttingen [4]1823-1824.

[20] Oltre alla breve biografia di M. TILLY, *Ilgen, Karl David*, in *BBKL* [1990], vol. II, coll. 1263-1265, si veda B. SEIDEL, *Karl David Ilgen und die Pentateuchforschung im Umkreis der sogenannten älteren Urkundenhypothese. Studien zur Geschichte der exegetischen Hermeneutik in der späten Aufklärung* (BZAW 213), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1993.

[21] Divenne poi rettore della *Schulpforta* di Dresda sino al Congresso di Vienna del 1815, che ridistribuì confini e competenze. La *Schulpforta*, Scuola palatina della Sassonia, fu trasformata in Liceo della Sassonia e K.D. Ilgen ne divenne rettore sino al 1830, quando chiese di andare in pensione.

[22] K.D. ILGEN, *Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt, als Beytrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik. Theil 1: Die Urkunden des ersten Buchs von Moses in ihrer Urgestalt: zum bessern Verständnis und richtigern Gebrauch derselben*, Hemmerde und Schwetschke, Halle 1798.

poi stato perfezionato qualche decennio più tardi, al tempo di Giosia, con l'aggiunta delle benedizioni di Mosè.[23]

Giunti a questo punto, mancano ormai soltanto due ultimi passi per arrivare alla completa sistematizzazione dell'*ipotesi documentaria* classica: l'identificazione della "fonte" sacerdotale e di quella deuteronomica/deuteronomista, di cui si sono già avute le prime avvisaglie.

Tuttavia, l'opera di K.D. Ilgen cadde nel dimenticatoio e si dovette attendere mezzo secolo prima che Hermann Hupfeld (1796-1866),[24] indipendentemente da K.D. Ilgen, introducesse nell'arena delle discussioni accademiche una proposta simile. Il suo lavoro più importante a proposito delle fonti del libro di Genesi è del 1853[25] e con esso, H. Hupfeld porta un duplice contributo alla discussione. Anzitutto, fa propendere in modo definitivo l'ago della bilancia a favore dell'ipotesi documentaria, accantonando quei tentativi, di cui parleremo nei prossimi due paragrafi, di impostare in modo diverso la soluzione del problema del Pentateuco, con la cosiddetta ipotesi dei "frammenti" e la cosiddetta ipotesi dei "complementi".

In secondo luogo, senza conoscere Ilgen, Hupfeld parla di due diverse fonti *Elohiste* accanto alla fonte *Jahwista*. In ordine cronologico: la prima fonte *Elohista* (= E^1), che più avanti sarà chiamata *Priestercodex* da A. Kuenen; la seconda fonte *Elohista* (= E^2), che manterrà il proprio nome nell'ipotesi documentaria classica e, ultima, la fonte *Jahwista* (= J).

L'ordine cronologico di H. Hupfeld venne presto ribaltato da uno studioso decisivo per la critica del Pentateuco, Karl Heinrich Graf[26] (1815-1869), il quale riprese un'intuizione – mai pubblicata – del suo maestro e amico Eduard Reuss (1804-1891).[27] A partire da un'analisi minuziosa di critica letteraria da Genesi a 2Re, Reuss era giunto alla conclusione che le parti legali del Pentateuco, specialmente quelle cultuali, sono più recenti dei profeti e quindi la *Grundschrift* «lo scritto principale» del Pentateuco non poteva essere datato prima dell'esilio. Occorreva dunque separare ciò che sino ad allora era stato chiamato un duplice stadio *Elohista* in due fonti diverse: la fonte "storica" *Elohista* originaria e pre-esilica, e la fonte "legislativa", che disseminata da Esodo a Numeri, deve essere cronologicamente collocata nel post-esilio.

[23] H. VON EWALD, *Geschichte des Volkes Israel. Band 1*, 1843, 60-164; *Band 2*, 1845, 1-25. In verità, dalla seconda edizione in avanti (*Band 1*: ^{3}1864, 94-193; *Band 2*: ^{2}1853, 14-45), Ewald ritoccò la sua ipotesi affermando che il Deuteronomio sarebbe stato ritoccato alla fine del VII secolo dal redattore dell'Esateuco. Sarebbe lui il responsabile dell'aggiunta delle benedizioni di Mosè.

[24] Cf F.W. BAUTZ, *Hupfeld, Hermann*, in *BBKL* [1990], vol. II, 1190-1191.

[25] H. HUPFELD, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung*, Von neuem untersucht, Wiegandt und Grieben, Berlin 1853.

[26] F.W. BAUTZ, *Graf, Karl Heinrich*, in *BBKL* [1990], vol. II, 282-283.

[27] La cosa appare chiara dal ricchissimo epistolario tra Reuss e i suoi alunni: *Briefwechsel mit seinem Schüler und Freunde Karl Heinrich Graf. Zur Hunderjahrfeier seiner Geburt [Eduard Reuß]*, herausgegeben von K. BUDDE - H.J. HOLTZMANN, Töpelmann, Giessen 1904.

A dare il nome a quella "fonte" fu Abraham Kuenen[28] (1828-1891), esegeta olandese, anche lui convinto della necessità di distinguere due fonti diverse piuttosto che di parlare di una doppia fonte *Elohista*, il quale per la prima volta l'ha definita *Priestercodex* (= P). Egli inoltre ha esteso a tutto il Pentateuco la datazione tardiva di Graf e, seguendo in questo W.M.L De Wette, ha agganciato il Deuteronomio al tempo di Giosia.[29] Per la sua importanza, qualcuno è giunto ad affermare che A. Kuenen ha rappresentato per i paesi di lingua anglosassone ciò che J. Wellhausen fu per i paesi di lingua tedesca.

Intanto, nel 1854 Eduard Karl August Riehm (1830-1888) si fece conoscere al mondo accademico con un lavoro sulla "seconda alleanza" in Moab,[30] giovanissimo, poco dopo la sua licenza in teologia ad Heidelberg. Nel frattempo, però, dalla pasqua del 1850 al 1852, presso l'università di Halle-Wittenberg era stato allievo di H. Hupfeld, che nel 1853 aveva pubblicato *Sulle fonti di Genesi*.[31] E.K.A. Riehm era un pastore e un teologo luterano, che seppe sempre unire la sensibilità pastorale alla lucidità accademica: fedele al suo maestro e all'afflato spirituale della sua ricerca, nella sua opera – per la prima volta – parla di una fonte deuteronomica (= D) indipendente rispetto alle altre tre già identificate fino a quel momento.

L'*ipotesi documentaria*, che avrebbe dominato il mondo accademico degli studi biblici sino ad oltre la metà del XX secolo, aveva così superato la sua fase preliminare ed era entrata – con l'identificazione delle quattro fonti – nella sua piena maturità.

Prima però di dare un'illustrazione del momento splendente dell'*ipotesi documentaria*, ritengo utile presentare in breve due altre ipotesi critiche per spiegare l'attuale forma del Pentateuco, che si sono sviluppate nella prima parte del XIX secolo e che, pur non avendo avuto fortuna per la supremazia risolutiva di J. Wellhausen, hanno entrambe contribuito con qualche loro elemento a completare l'edificio vincente dell'ipotesi documentaria.

3. L'IPOTESI DEI "FRAMMENTI" (*Fragmentenhypothese*)

La peculiarità di questa ipotesi sta nel considerare il Pentateuco un insieme di frammenti staccati e disparati che un redattore finale avrebbe riunito in unità narrativa. Il primo a parlare di frammenti più o meno estesi, contrastanti e talvolta addirittura contraddittori, ma in seguito ordinati da un redattore per forma-

[28] K. GRÜNWALDT, *Kuenen, Abraham*, in *BBKL* [1992], vol. IV, 760-768.

[29] La produzione di A. Kuenen è vastissima. Il suo *opus magnum* è senz'altro *Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, 3 delen, P. Engels, Leiden 1861-1865, la seconda edizione rielaborata e pubblicata negli anni 1885-1893, la cui terza parte fu editata postuma e curata da Jan Carel Matthes. L'edizione tedesca è degli anni 1887-1894.

[30] E.K.A. RIEHM, *Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Ein Beitrag zur Einleitung in's alte Testament*, Perthes, Gotha 1854.

[31] Cf pag. 142 nota 25.

re l'attuale Pentateuco, fu Alexandre Geddes[32] (1737-1802), prete e teologo cattolico scozzese, dal 1779 interdetto all'esercizio del ministero nella sua diocesi (Lowland District). Nella sua opera principale, A. Geddes raggruppa i frammenti in una duplice serie sulla base del nome divino utilizzato, *'ĕlōhîm* e JHWH.[33] Colui che diffuse in Germania questa nuova ipotesi, Johann Severin Vater[34] (1771-1826), ha sottolineato il problema dell'autore di tali frammenti: Mosè potrebbe anche aver composto qualcuno di tali frammenti, tuttavia non fu il compilatore finale della raccolta. Questi non ha se non giustapposto i diversi frammenti, non preoccupandosi della loro coerenza logica, soprattutto per quanto riguarda i diversi corpi legislativi. La prima raccolta di leggi, il Deuteronomio, dovrebbe risalire al periodo davidico-salomonico e fu ritrovato al tempo di Giosia. I diversi frammenti narrativi sarebbero stati inseriti lungo questo arco cronologico. Secondo J.S. Vater, non è possibile stabilire quando fu chiuso il Pentateuco. Probabilmente la data coincide con la fine del Regno di Giuda.

La posizione critica molto acuta di Wilhelm Martin Leberecht De Wette[35] (1780-1849), almeno nella prima fase della ricerca a partire dalla sua tesi dottorale,[36] si riallaccia all'ipotesi dei frammenti. A suo parere, Genesi ed Esodo sono l'epopea nazionale dei figli di Israele, paragonabili a ciò che noi oggi definiremmo i *miti fondatori* dei poemi omerici. Il Levitico sarebbe la raccolta di leggi attribuibili a Mosè, mentre i Numeri conterrebbero aggiunte varie ai primi tre libri, senza un chiaro progetto. Il quinto libro, il Deuteronomio, sarebbe invece una raccolta di leggi posteriori, promulgate da Mosè nel paese di Moab e diverse dalla legge sinaitica. La raccolta dei cinque libri è comunque da considerarsi posteriore alla riscoperta del Deuteronomio sotto Giosia. De Wette, in seguito, spostandosi anche su posizioni più simili all'ipotesi dei complementi, ritenne che il libro del Deuteronomio e la redazione finale del Pentateuco fossero da collocare al tempo dell'esilio babilonese.[37]

Ricordo infine la posizione di due altri sostenitori dell'ipotesi dei frammenti. Leonhard Bertholdt (1774-1822) concede che qualche frammento sia da attribuire a Mosè, ma la massima parte del Pentateuco – a suo parere – è a lui posteriore.[38] L'insieme si sarebbe formato lungo i secoli, specialmente dall'epoca di Saul in avanti, con il concorso di almeno quattro o cinque autori. La raccolta sarebbe stata completata al tempo di Salomone. Anton Theodor Hartmann[39] (1774-1838) ritiene invece che, data l'incapacità di scrivere, non si possa parlare di letteratura scritta in Israele prima dei Giudici, per cui le parti più antiche del Pentateuco devono essere collocate dopo Salomone e, soprattutto le leggi, devono essere collocate alla fine della monarchia, mentre le più importanti sezioni del Pentateuco risalgono a Geremia ed Ezechiele, con qualche aggiunta ininfluente posteriore. L'attuale Pentateuco sarebbe stato fissato definitivamente al tempo dell'esilio.

Un ultimo appunto, a questo proposito, per le interessanti annotazioni di Peter von Bohlen (1796-1840), orientalista e indologista di Königsberg. Nel suo commentario a *Genesi*,[40] arricchito da un'ampia introduzione al problema del Pentateuco, segue da vicino l'impostazione di Hartmann, ma per quanto riguarda il Deuteronomio lo considera il più antico libro del Pentateuco, a partire dal fatto che sia stato scoperto al tempo di Giosia.

4. L'IPOTESI DEI "COMPLEMENTI" (*Ergänzungshypothese*)

Se l'ipotesi dei frammenti non riuscì a sfondare presso il mondo accademico, ugualmente si deve dire che l'ipotesi dei "complementi" ha dato le sue parti migliori a perfezionare l'*ipotesi documentaria*. In reazione alla frantumazione dei frammenti, si ipotizzò l'evoluzione del Pentateuco come uno scritto originario, opera di un primo scrittore, completato in seguito da uno o più redattori, che avrebbero aggiunto dei supplementi di ogni specie. Karl Gottfried Kelle[41] (1770-1843) sostiene, ad esempio, che Genesi sia stato originariamente un libro ben ordinato, ma che in seguito alle molteplici aggiunte il piano narrativo sia stato notevolmente alterato. Ugualmente condivise questa linea critica anche H. Ewald, almeno in una prima fase della sua produzione critica. Egli, partendo da Genesi, arrivò alla conclusione che il libro certamente non fu scritto da Mosè; pur tuttavia uno solo ne fu l'autore, senza utilizzare né fonti né frammenti antecedenti.[42] In un secondo tempo, H. Ewald abbandonò l'ipotesi frammentaria e sostenne decisamente quella documentaria.[43]

[32] Si veda R.C. FULLER, *Alexander Geddes. A pioneer of Biblical criticism, 1737-1802* (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship 3), The Almond Press, Sheffield 1984.

[33] A. GEDDES, *The Holy Bible, or the books accounted sacred by Jews and Christians... faithfully translated from corrected texts of the originals. Volume 1: Genesis-Deuteronomy*, J. Davis, London 1792; ID., *Critical remarks on the Hebrew Scriptures, corresponding with a new translation of the Bible. Volume I: Containing remarks on the Pentateuch*, Davis, London 1800.

[34] Cf F.W. GRAF, *Vater, Johann Severin*, in *BBKL* [1997], vol. XII, coll. 1146-1167. Si veda la sua opera principale: J.S. VATER, *Kommentar über den Pentateuch. Mit Einleitungen zu den einzelnen Abschnitten, der eingeschalteten Übersetzung von Alexander Geddes's merkwürdigeren, critischen exegetischen Anmerkungen, und einer Abhandlung über Moses und die Verfasser des Pentateuchs*, Waisenhaus-Buchhandlung, Halle 1802-1805.

[35] Si veda F.W. BAUTZ, *De Wette, W.M.L.*, in *BBKL* [1975], vol. I, coll. 1277-1278.

[36] W.M.L. DE WETTE, *Dissertatio critica-exegetica qua Deuteronomium a prioribus Pentateuchi libris diversum alius cuiusdam recentioris auctoris opus esse monstratur*, Univ., Jenae 1805; ID., *Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. Band 2: Kritik der Israelischen Geschichte. Theil 1: Kritik der Mosaischen Geschichte*, Schimmelpfennig, Halle 1807.

[37] W.M.L. DE WETTE, *Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testaments*, Dritte, verbesserte Auflage, Reimer, Berlin ³1829.

[38] L. BERTHOLDT, *Historisch kritische Einleitung in sämmtliche kanonische und apokryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments. Theil 3: Welcher die Einleitung in die historischen Schriften enthält*, Palm, Erlangen 1813, 768-842.

[39] A.TH. HARTMANN, *Historisch-kritische Forschungen über die Bildung, das Zeitalter und den Plan der fünf Bücher Mose's nebst einer beurtheilenden Einleitung und einer genauen Charakteristik der hebräischen Sagen und Mythen*, Oeberg, Rostock - Güstrow 1831, 552-700.

[40] P. VON BOHLEN, *Die Genesis historisch-kritisch erläutert*, Bornträger, Königsberg 1835.

[41] K.G. KELLE, *Vorurtheilsfreie Würdigung der mosaischen Schriften als Prüfung der de Wette'schen Kritik mosaischer Geschichten*, 3 voll., Craz und Gerlach, Freyberg 1811-1812.

[42] H. VON EWALD, *Die Komposition der Genesis*, Lucius, Braunschweig 1823.

[43] Si veda a pag. 141; per la questione dell'Esateuco, a pag. 127.

In questa linea, anche lo svizzero Johann Jakob Stähelin (1797-1875),[44] docente a Basilea, pur essendo un sostenitore dell'ipotesi documentaria, accettò parzialmente l'ipotesi "dei complementi", in quanto il Pentateuco avrebbe avuto all'origine una base scritta unica, Elohista, che avrebbe potuto contenere alcune sezioni narrative come il Decalogo e il Codice dell'alleanza (Es 21-23); ad essa, un redattore successivo avrebbe aggiunto passi "complementari", attingendoli da uno scritto Jahwista (posteriore).

Proprio nella recensione dello studio di Stähelin su *Genesi*,[45] Friedrich Bleek (1793-1859) abbandona l'ipotesi documentaria e approda all'ipotesi dei complementi. Il Pentateuco, originariamente formato dal solo scritto Elohista, sarebbe stato completato in seguito con materiale Jahwista e di altri complementi. Il Deuteronomio sarebbe il complemento più recente, aggiunto nella prima metà del secolo VII a.C. sotto il regno di Manasse.[46]

Il principale sostenitore dell'ipotesi dei complementi è Johann Christian Friedrich Tuch (1806-1867), orientalista e teologo di Quedlinburg, la cui migliore opera è senza dubbio il commento a *Genesi*.[47] Nella sua proposta, l'Elohista sarebbe la *Grundschrift* «lo scritto fondamentale» in cui già sono presenti sia le sezioni legislative sia le principali sezioni narrative provenienti da precedenti tradizioni scritte. Quest'opera sarebbe antecedente Salomone, mentre a lui contemporaneo sarebbe lo Jahwista, da cui provengono molti complementi narrativi.

Molti critici dell'ambito tedesco si schierarono dalla sua parte: lo stesso grande Franz Julius Delitzsch (1813-1890),[48] sebbene in modo provvisorio; W.M.L De Wette, dalla 5ª edizione del suo *Lehrbuch* in poi;[49] J.J. Stähelin, che la applicò ai libri presi in esame dalle sue *Ricerche critiche*,[50] con la sola variante di collocare l'Elohista al tempo dei Giudici e lo Jahwista all'inizio del regno di Saul; Cäsar von Lengerke (1803-1855),[51] che tuttavia spostò verso il basso le datazioni, ponendo l'Elohista agli inizi del regno di Salomone e lo Jahwista al tempo di Ezechia.

[44] J.J. STÄHELIN, *Kritische Untersuchung über die Genesis*, J.G. Neukirch, Basel 1830.

[45] F. BLEEK, in *Theologische Studien und Kritiken* 4 (1831) 595-606.

[46] F. BLEEK, *De libri Geneseos origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium*, Georgius, Bonn 1836.

[47] J.CH.F. TUCH, *Kommentar über die Genesis*, Waisenhaus-Buchhandlung, Halle 1838.

[48] F. DELITZSCH, *Die Genesis*, Dörffling und Franke, Leipzig 1852.

[49] W.M.L. DE WETTE, *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des Alten Testamentes*, Sechste, verbesserte und vermehrte Ausgabe, Reimer, Berlin ⁵1840, ⁶1845.

[50] Si veda qui sopra, alla nota 44.

[51] C. VON LENGERKE, *Kenáan. Volks- und Religionsgeschichte Israel's bis zum Tod des Josua*, Borntträger, Königsberg 1852.

5. LA "NUOVA" IPOTESI DOCUMENTARIA
(*Neuere Urkundenhypothese*)

La *nuova ipotesi documentaria* (detta anche, in ambito tedesco, l'*ipotesi Graf*[52]*-Wellhauseniana*) segna l'apogeo della *Urkundenhypothese* grazie soprattutto alla sistematizzazione storica e letteraria apportata da Julius Wellhausen (1844-1918), teologo luterano e filologo, «uno degli studiosi più importanti del XIX secolo, di insuperata erudizione e di immensa capacità innovatrice».[53]

Nella formazione di J. Wellhausen ebbe grande importanza la figura di H. Ewald. Da lui Wellhausen ricevette una compiuta formazione non solo nella filologia semitica strettamente intesa (ebraico, aramaico e arabo), ma anche nella profonda percezione dello stretto legame che sussiste tra la filologia e l'emergenza dei grandi problemi storici – soprattutto in ambito politico. Forse proprio per questo il suo influsso fu enorme, in Germania come in tutta Europa.

La sua brillante intelligenza lo portò presto a sedere sulle più importanti cattedre tedesche, per finire la sua carriera accademica a Göttingen (dal 1892 al 1913, quando divenne emerito), non come teologo però, ma come docente di Lingue Semitiche nella facoltà di Filologia. Nel 1882, infatti, si era dimesso dall'ordinariato in Teologia che aveva tenuto all'Università di Greifswald per un decennio, a causa di un conflitto di coscienza esplicitato con lucidità nella lettera di dimissioni spedita il 5 aprile 1882 al ministro prussiano del culto Friedrich Althoff:

> Sono diventato teologo perché m'interessava la ricerca critica sulla Bibbia; solo progressivamente sono arrivato a capire che un docente di teologia ha anche il compito pastorale di preparare gli studenti per un servizio nella Chiesa Riformata e io non mi sento adeguato per tale compito, ma al contrario, nonostante tutte le attenzioni poste da parte mia, rendo i miei uditori inadeguati al loro ufficio. Da allora il mio incarico di docente ha in misura greve pesato sulla mia coscienza.[54]

Ricominciò la sua carriera accademica come professore straordinario di filologia semitica ad Halle (1882-1885), poi a Marburg (1885-1892) prima di approdare come ordinario a Göttingen, successore sulla cattedra di Paul de Lagar-

[52] Per quanto riguarda il contributo di K.H. Graf, si veda qui sopra, a pag. 142.

[53] M. FRENSCHKOWSKI, *Wellhausen, Julius*, in *BBKL* [1998], vol. XIII, 716-727: 716; si vedano anche M. KEGEL, *Los von Wellhausen! Ein Beitrag zur Neuorientierung in der alttestamentlichen Wissenschaft*, Bertelsmann, Gütersloh 1923; L. PERLITT, *Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen* (BZAW 94), Töpelmann, Berlin 1965; G. ROUILLER, *Julius Wellhausen; Sa méthode historique et critique*, in F. BOVON - G. ROUILLER (curr.), *Exegesis; Problèmes de méthode et exercice de lecture (Gen 22 et Lc 15)* (BT), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel - Paris 1975, 69-78; D.A. KNIGHT (ed.), *Julius Wellhausen and His Prolegomena the History of Israel*, «Semeia» n. 25 (1982) 1-155; R. SMEND, *Julius Wellhausen: ein Bahnbrecher in drei Disziplinen*, herausgegeben von H. MEIER (Themen 84), Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München 2006.

[54] La lettera è citata in L. PERLITT, *Vatke und Wellhausen*, 153-154, e in R. SMEND, *Julius Wellhausen and his* Prolegomena to the History of Israel, in D.A. KNIGHT (cur.), *Julius Wellhausen and His Prolegomena the History of Israel*, «Semeia» n. 25 (1982) 1-20: 6, il quale rimanda anche a A. JEPSEN, *Wellhausen in Greifswald*, in W. ROTHMALER et alii (Hrsg.), *Festschrift zur 500-Jahrfeier der Universität Greifswald*, 2 voll., Universität, Greifswald 1956, vol. II, 47-56: 54.

de. Ebbe sempre collaboratori di prima linea: Adolf Jülicher, Benedikt Niese e Ferdinand Justi a Marburg; Eduard Schwartz e Rudolf Smend a Göttingen. Ebbe molti contatti anche con studiosi fuori dalla Germania, come Abraham Kuenen e William Robertson Smith, che ebbe a invitarlo nel 1883 a Edinburgh.

Attorno ai sessant'anni Wellhausen divenne completamente sordo e fu per questo, tra l'altro, che dopo un decennio di appartenenza all'Accademia delle Scienze di Göttingen, decise di lasciarla (1903). Nel suo stile di argomentazione non ci fu mai polemica, fedele all'insegnamento del suo maestro, secondo cui «è sempre meglio esporre con semplicità la propria opinione e le ragioni che la sostengono o, come era solito esprimersi H. Ewald, dire sempre la cosa giusta».[55]

J. Wellhausen è stato insigne anticotestamentarista, arabista, islamista ed anche – negli ultimi anni della sua vita – neotestamentarista. Ciò che tiene unito il suo cammino di ricercatore è stata la passione critica di cui abbiamo avuto testimonianza nella sua lettera dimissoria citata poco sopra e che si esprime palesemente nel problema critico del Pentateuco, al quale ovviamente sono interessato in questa sede in modo quasi esclusivo. È lo stesso Wellhausen, nella prefazione ai *Prolegomena* a tracciare il suo cammino di attraversamento del Primo Testamento. Egli dice di aver iniziato con la lettura piacevole dei libri di Samuele, il libretto di Elia e i primi profeti dell'VIII secolo, Amos e Isaia. Poi pensò di passare alla *Tôrâ*, ma ben presto si impelagò nei testi legislativi del Pentateuco e non riusciva a darsi ragione del fatto che la religione di Israele fosse stata ai suoi inizi tanto legalistica e ritualistica. Quando però conobbe le opere di Graf, le lesse con molto entusiasmo e consolazione, perché ivi trovò la spiegazione del fatto che queste sezioni del Pentateuco fossero tanto recenti e quindi decise di soffermarsi soprattutto sui problemi dell'Esateuco.[56] La sua posizione recupera, oltre a quelli di Graf, anche i migliori apporti di Eberhard Schrader (1836-1908),[57] di Wilhelm Vatke (1806-1882)[58] e di tutta la tradizione critica a lui precedente, un legame che tuttavia non va interpretato nel modo calunnioso della battuta di Martin Kegel: «Hegel generò Vatke, Vatke generò Wellhausen»,[59] benché vi sia – come tra poco diremo – qualche problema a riguardo dell'influsso della *filosofia dello spirito* hegeliano sul suo "sistema".

[55] J. WELLHAUSEN, *Vorwort zur 2. Auflage*, in ID., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, VII.

[56] J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Reimer, Berlin 1878, ³1899; ID., *Geschichte Israels*, In zwei Bänden, Reimer, Berlin 1878; ID., *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlin 1883, °1927.

[57] Si vedano i suoi interventi nell'ottava edizione della *Einleitung* di De Wette (1869).

[58] W. VATKE, *Die biblische Theologie wissenschaftlich dargestellt. Band 1, Theil 1: Die Religion des Alten Testaments aus den kanonischen Büchern entwickelt*, Bethge, Berlin 1835. Si veda M. KEGEL, *Wilhelm Vatke und die Graf-Wellhausensche Hypothese*, Bertelsmann, Gütersloh 1911; CH. BULTMANN, *Vatke, Wilhelm*, in *TRE* [2002], vol. 34, 552-555; L. PERLITT, *Vatke und Wellhausen. Geschichtsphilosophische Voraussetzungen und historiographische Motive für die Darstellung der Religion und Geschichte Israels durch Wilhelm Vatke und Julius Wellhausen* (BZAW 94), Töpelmann, Berlin 1965; J.W. ROGERSON, *What is religion? The challenge of Wilhelm Vatke's 'Biblische Theologie'*, in CH. BULTMANN et alii (curr.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zur biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend zum 70. Geburtstag*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2002, 272-284.

[59] M. KEGEL, *Los von Wellhausen! Ein Beitrag zur Neuorientierung in der alttestamentlichen Wissenschaft*, Bertelsmann, Gütersloh 1923, 10.

A partire dall'evoluzione della legislazione, riguardante soprattutto il culto e il sacerdozio, J. Wellhausen è giunto a concepire uno schema evolutivo della scrittura delle tradizioni antiche israelitiche, ponendolo in relazione alla storia d'Israele. Le sue conclusioni segnano il periodo di piena maturità della *Urkundenhypothese* e si può dire che la sua impostazione sia nelle linee generali rimasta inalterata per tutta la prima metà del XX secolo, quando poi cominciò a implodere.

Quattro sono i principali documenti le cui relazioni devono essere spiegate in prospettiva critica sia letteraria, sia storica (ovvero secondo il dinamismo storico della filosofia hegeliana), a partire da una preistoria letteraria forse già iniziata in epoca mosaica o in epoca dei Giudici e legata ai diversi santuari sparsi sul territorio cananaico:

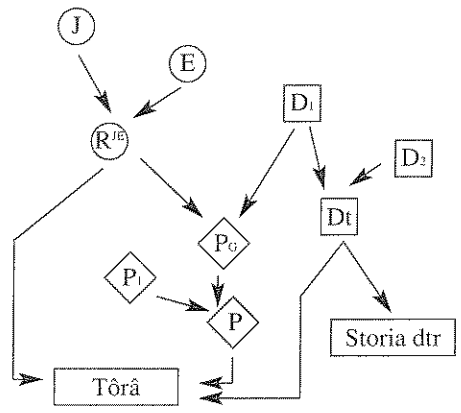
- il documento *Jahwista*: è il documento più antico e fu redatto nel sud in fasi successive, da Davide probabilmente sino all'affrancamento di Edom sotto Ioram (848-841 a.C.). Lo stile narrativo è molto vivace e la storia comprende un arco amplissimo: dalla creazione dell'umanità sino al clan di Terah, in cui s'innesta la storia di Abramo e dei padri fino al regno davidico-salomonico, quando le promesse patriarcali sembrano adempiersi pienamente;
- il documento *Elohista*, da situare nel Regno del Nord, dal 770 circa al 721 a.C. (caduta di Samaria): traccia la storia delle vicende dalla promessa fatta da Dio ad Abramo sino all'insediamento di Israele in terra di Canaan. L'influsso dei profeti si sente soprattutto nella presentazione più morale e spirituale della figura di Dio. Il documento dà più spazio alla Legge scritta e incorpora ormai il *Codice dell'alleanza* (Es 21-23).
- Sotto il regno di Ezechia a Gerusalemme, alla fine dell'VIII secolo quando Samaria era già caduta sotto i colpi degli impietosi Assiri, un redattore – chiamato *Jehowista* (sigla R^{JE}) – fonde i due primi documenti in una sintesi storica. Ciò spiega come mai la storia *Elohista* risulti molto frammentaria, tanto da essere ridotta a piccoli "complementi" o del tutto azzerata in molte proposte del XX secolo, mentre prevale il racconto *Jahwista*, dal quale fa capolino di quando in quando qualche frammento *Elohista*;
- Il libro del Deuteronomio conterrebbe il libro della Legge trovato nel tempio di Gerusalemme al tempo di Giosia (622 a.C.) e il documento che ne nasce (sigla D) avrebbe avuto diverse redazioni. Durante il tempo dell'esilio, invece, Ezechiele mette le basi del sacerdozio aronnita che nel dopo-esilio redigerà il codice sacerdotale;
- Per quanto riguarda la *Priesterschrift*, che Wellhausen ama chiamare il documento Q «*liber Quattuor foederum*» (le quattro alleanze sarebbero con Adamo, Noè, Abramo e Israele al Sinai),[60] egli afferma che non può trattarsi del documento più antico del Pentateuco, per la semplice ragione che presuppone la centralizzazione del tempio a Gerusalemme, come già aveva segnalato

[60] Con G. von Rad si arrivò in seguito a chiarire che P conosce soltanto due alleanze, quella con Noè (Gn 9) e quella con Abramo (Gn 17).

l'esimio semitista Theodor Nöldeke (1836-1930).[61] Al contrario, deve essere pensato come documento post-deuteronomico, poiché è il Deuteronomio a esporre la norma sulla centralizzazione del santuario. Wellhausen collocò P nel periodo esilico; in particolare, la legge di santità (Lv 19-24) sarebbe da collegare in molti punti alle leggi deuteronomiche. Il codice sacerdotale comprenderebbe poi una *Grundschrift* (sigla P_G) e alcune leggi complementari, come quella sui sacrifici (Lv 1-7) e la legge di purità (Lv 11-15; 17-18), che potrebbero anche risalire al periodo post-esilico (Esdra nel 458?).

– Attorno al 400 a.C., un ultimo redattore avrebbe sintetizzato le due posizioni dialettiche di D e P, ricuperando anche le tradizioni antiche di R^{JE} e dando forma all'attuale *Esateuco*.

Ecco in una forma grafica efficace la sintesi dell'*ipotesi documentaria Graf-Wellhauseniana*:



La struttura del grafico mette in evidenza la forza "teoretica" posseduta dalla critica letteraria wellhauseniana, che tuttavia è anche il punto di maggior debolezza, in quanto il processo tesi-antitesi-sintesi può diventare una maglia ideologica troppo stretta per spiegare la complessa tradizione dei diversi cicli narrativi e dei corpi legislativi del Pentateuco. Avrò modo di presentare i *quattro documenti* in dettaglio nel prossimo paragrafo. Sta di fatto che Wellhausen con tale critica delle fonti ha rivoluzionato la ricostruzione delle origini di Israele, come dimostra la sua opera più famosa *Prolegomena zur Geschichte Israels* «Prolegomeni a una storia d'Israele» (1883). Tutto ciò non poteva passare senza scossoni, soprattutto da parte degli ambienti più conservatori non solo di parte cattolica, ma anche di parte riformata (A. Dillmann e lo stesso F. Delitzsch) e di parte giudaica (Yehezkel Kaufmann).[62]

[61] TH. NÖLDEKE, *Die alttestamentliche Literatur in einer Reihe von Aufsätzen dargestellt*, Quandt und Händel, Leipzig 1868; ID., *Untersuchungen zur Kritik des Alten Testaments*, Schwers'sche Buchhandlung, Kiel 1869, 1-144. In questo studio, Nöldeke porta a maturazione l'ipotesi documentaria, almeno da un punto di vista letterario, distinguendo quattro documenti: lo Jahwista, un secondo Jahwista più antico, la *Grundschrift* (Elohista) e, più recente, il Deuteronomio, che sarebbe stato redatto dopo i primi quattro libri del Pentateuco e Giosuè.

L'interesse principale di Wellhausen fu sempre la ricerca storico-critica: anche il passaggio dalla Bibbia all'arabistica è maturato a partire dal desiderio di conoscere il tronco su cui è stato innestato il germoglio della *Tôrâ* di JHWH da sacerdoti e profeti; ugualmente, l'interesse per il Nuovo Testamento, maturato negli ultimi anni della sua vita, ha contribuito in modo decisivo alla critica neotestamentaria e alla possibilità di collocare Gesù nel contesto giudaico, come dice il titolo di un suo famoso capitolo: «Il Vangelo nella sua storia israelitica e giudaica».[63] Va poi detto che l'influsso di Hegel su Wellhausen non fu diretto né fu il movente principale della sua ipotesi e la stella polare della sua ricerca, perché in Wellhausen la critica filologica e la sintesi storica hanno sempre costituito la doppia faccia della stessa medaglia: senza tale unità gli schemi hegeliani della storia dello spirito sarebbero stati veramente inappropriati come guide alla conoscenza storica. D'altra parte, rimane vero che sulla sua ricostruzione pesa fortemente una precomprensione molto negativa del periodo post-esilico e in genere del concetto di "Giudaismo" rispetto al mito delle origini di una religione di "Israele" spontanea, libera e genuinamente naturale. Su questo e su altri temi, certamente anche Wellhausen ha pagato lo scotto della cultura del suo tempo.

Nella sua ricostruzione storica, però, non vi è lo sviluppo dello spirito assoluto e alla fine non ci sta il regno dello spirito, bensì la cristallizzazione della Legge. L'esito della storia israelitico-giudaica, infatti, è per Wellhausen duplice: da una parte vi è il *nomismo* giudaico e dall'altra il suo superamento con il Vangelo. Certo anche questo punto rischia di gettare benzina sul fuoco dell'accusa di *antigiudaismo*.[64] Il suo spirito critico e la sua rilettura della storia delle origini d'Israele hanno portato alcuni critici a confondere la sua passione per la ricerca critica con una forma di connivenza con quell'*antisemitismo* che sarebbe esploso qualche decennio dopo in Germania e in Europa. Ma tale critica non rende ragione della qualità della persona e del suo lavoro.

[62] Di quest'ultimo si veda la ricostruzione – "critica" a suo parere, ma soprattutto polemica contro Wellhausen – nella sua *Storia della religione israelitica*, monumentale nell'edizione ebraica (Y. KAUFMANN, *Tôledôt hā'ĕmûnâ hāyiśrā'ēlît*, 4 voll., Mosad Bialik, Tel Aviv 1937-1942) e più ridotta nell'edizione inglese (Y. KAUFMANN, *The religion of Israel. From its beginnings to the Babylonian Exile*, translated and abridged by M. GREENBERG, University of Chicago Press, Chicago 1960; una riduzione dei primi tre volumi). Il monoteismo, che inizierebbe per Kaufmann al tempo di Mosè, fu un fenomeno esclusivamente israelitico. Con le sue stesse parole di sintesi, «la religione israelitica fu una creazione originale del popolo di Israele. Essa fu del tutto diversa da ogni altra forma conosciuta nel mondo pagano; la sua visione monoteistica non ha antecedenti nel mondo pagano».

[63] Dalla seconda edizione in poi, si tratta dell'ultimo capitolo di J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Reimer, Berlin 1905, ²1911.

[64] R. SMEND, *Wellhausen und das Judentum*, ZThK 79 (1982) 249-282; R. RENDTORFF, *The image of Postexilic Israel in German scholarship from Wellhausen to von Rad*, in M.A. FISHBANE - E. TOV (curr.), *"Sha'arei Talmon". Studies in the Bible, Qumran, and the Ancient Near East presented to Shemaryahu Talmon*, with the assistance of W.W. FIELDS, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1992, 165-173; U. BECKER, *Julius Wellhausens Sicht des Judentums*, in M. KESSLER - M. WALLRAFF (curr.), *Biblische Theologie und historisches Denken. Wissenschafts-geschichtliche Studien. Aus Anlass der 50. Wiederkehr der Basler Promotion von Rudolf Smend* (SGWB.NF 5), Schwabe, Basel 2008, 279-302.

6. ANALISI DELLE QUATTRO "FONTI"

Con l'intenzione di fissare quasi un'instantanea, e quindi trascurando i successivi ritocchi, molteplici e importanti, che l'*ipotesi Graf-Wellhauseniana* ha recepito nella prima metà del XX secolo, presento in questo paragrafo una panoramica delle quattro fonti (o documenti) nel momento d'oro della loro storia, negli anni in cui l'accoglienza o la negazione di esse significava *tout court* l'accoglienza o la negazione di un approccio critico dei problemi relativi alla formazione del Pentateuco.

6.1. Jahwista (J)

Il nome di questo documento è nato con i primi passi dell'ipotesi documentaria in riferimento all'uso del nome JHWH già a partire da Gn 2-3, prima della rivelazione al Sinai. È un libro di storia spontanea e libera che parte dalla creazione, attraversa il tempo dei patriarchi, dell'esodo, dell'insediamento nella terra e giunge sino al regno davidico.

Le pericopi attribuite allo J sono:

Sezione narrativa	Racconto	Passo biblico
Creazione e Diluvio		
	Uomo e donna nel giardino	Gn 2,4b–3,24
	Caino e Abele. Lamek	Gn 4,1-16. 17-26
	Genealogia di Noè	Gn 5,29
	Caduta degli angeli	Gn 6,1-4
	Diluvio	Gn 6,5-8; 7,1-5. 7-10. 12. 16b. 17. 22. 23; 8, 2b-3a. 6-12. 13b. 20-22
	I figli di Noè	Gn 9,18-27
	Tavola dei popoli	Gn 10,8-19. 21. 24-30
	Babele	Gn 11,1-9
Racconti patriarcali		
	Abram, Sara e Lot	Gn 11,28-30; 12,1-4a. 6-20; 13,1-5. 7-11a. 12b-18

	Giuramento di JHWH ad Abramo	Gn 15,7-21
	Agar	Gn 16,1b. 2. 4-14
	Abramo, Lot e Sodoma	Gn 18,1–19,28. 30-38
	Nascita di Isacco	Gn 21,1a. 2a. 33; 22,15-18
	Una moglie (Rebecca) per il figlio Isacco	Gn 24
	Morte di Abramo	Gn 25,1-6. 11b. 18
	Nascita di Esaù e Giacobbe	Gn 25,21-26a
	Racconti di Isacco	Gn 25,27–26,33
	Giacobbe ruba la benedizione a Esaù	Gn 27,1-45
	Teofania di Betel	Gn 28,10. 13-16. 19
	Giacobbe e Labano (nascita dei figli)	Gn 29,2-14. 31-35; 30,24–31,1. 3. 46. 48-50
	Riconciliazione di Esaù e Giacobbe	Gn 32,3-13a. 22; 32,24–33,17
	Sichem e Dina	Gn 34,2b. 3. 5. 11-12. 19. 25-26. 30-31
	Nascita di Beniamino e morte di Rachele	Gn 35,14. 21. 22a
	Storia di Giuseppe (I)	Gn 37,3-4. 12-13. 14b. 18b. 21. 23a. 25-27. 28b. 31a. 32b. 33. 35
	Giuda e Tamar	Gn 38
	Storia di Giuseppe (II)	Gn 39; 42,38; 43,1-13. 15-23a; 43,24–44,34; 46,28–47,6. 13-27a. 29-31
	Benedizioni di Giacobbe	Gn 49,1b-28a
	Storia di Giuseppe (III)	Gn 50,1-11. 14

Esodo e deserto (Sinai)		
	Oppressione di Israele in Egitto	Es 1,6. 8-12
	Nascita di Mosè e chiamata	Es 2,15-23a; 3,7-8. 16-20; 4,1-16. 19. 20a; 4,22–6,1
	Sette piaghe contro il Faraone	Es 7,14-18. 23. 25-29; 8,4-11a; 8,16–9,7; 9,13-21. 23b-34; 10,1-7. 13b-19. 28-29; 11,4-8. 21-27. 29-30
	Mare dei giunchi	Es 13,3-22; 14,5-7. 10-14. 19-21b. 24-25. 27b. 30-31
	Manna, quaglie e acqua nel deserto	Es 15,22-27; 16,4; 17,1b. 2. 7
	Teofania e alleanza del Sinai	Es 19,20-25; 22,22-26; 24,9-11
	Vitello d'oro	Es 32,9-14; 34,1-28
Entrata nella terra		
	Ispezione della terra	Nm 13-14 (passim)
	Balaam e Balak	Nm 22-24 (passim)
	Morte di Mosè	Dt 34,1b-4

Tra gli elementi che provano l'origine giudaita di J sono da segnalare:

- il centro di spostamento preferito da Abramo è Ḥebron / Mamre (Gn 13,18; 18,1), la capitale di Giuda e la città natale di Zadok, il sacerdote di Davide e di Salomone;
- i confini della terra promessa ad Abramo «dal fiume d'Egitto sino al grande fiume, l'Eufrate» (Gn 15,18) sono i confini che coincidono solo con il grande regno davidico-salomonico;
- il tono del racconto di Gn 34, e soprattutto la reazione dei fratelli per il fatto di Dina, è sprezzante e si comprende tenendo conto che Sichem era la capitale del Regno del Nord;
- i racconti di nascita dei fratelli Ruben, Simeone, Levi e Giuda, convergono su Giuda, l'unico che rimane nel periodo monarchico con un proprio territorio, a conferma della sua primazialità;

- nella storia di Giuseppe, Giuda è colui che salva Giuseppe dalla morte progettata dagli altri fratelli (Gn 37,26-27; 42,22);
- è ancora Giuda che promette solennemente a Giacobbe che Beniamino rimarrà in vita anche dopo il viaggio in Egitto (Gn 43,8-9);
- solamente J ricorda il fatto di Giuda e Tamar in Gn 38; la moglie di Giuda si chiamava *bat šûʿ*, molto simile per costruzione al nome della moglie di Uria passata poi a Davide, *bat šebaʿ*;
- quando Mosè manda a esplorare la Terra della promessa, manda a ispezionare solo i territori di Giuda (Nm 13,17-20.22-24);
- nello stesso contesto, oltre a Giosuè, l'unico favorevole fu Caleb, il cui territorio era in Giuda e includeva Hebron;
- J racconta la nascita, la giovinezza e la rottura dei rapporti tra Esaù e Giacobbe. Questi racconti ricordano da vicino le relazioni tra Edom e Giuda sotto diversi aspetti. Giuda annesse Edom e lo dominò da Davide sino a Jehoram;
- l'iconografia di J corrisponde perfettamente alla situazione di Giuda: dall'arca in movimento nel deserto (Nm 10,33-36), al successo militare con l'arca (Nm 14,41-44), alla proibizione di fabbricarsi idoli (Es 34,17), alla presenza dei *Kĕrûb* che sorvegliano l'albero della vita (Gn 3,24); arca e cherubini non sono mai nominati in E;
- nei testi di J è ripetuta per 6x la radice *rḥb* «essere larghi», contenuta nel nome di Roboamo, il primo re di Giuda dopo la divisione dei regni.

Wellhausen stesso non si sbilanciò sulla datazione di J, parlando in modo generico del tempo monarchico e in molti casi giustificò la sua mancata assegnazione allo J oppure all'E ricorrendo al fatto che il R^{JE} («redattore jehowistico») fuse i due racconti in modo che per noi diventa impossibile scinderli.

a) *Il contributo di H. Gunkel*

Uno degli apporti più fecondi della prima metà del XX secolo arrivò da Hermann Gunkel (1862-1932). Più interessato al discorso dei *generi* che non al problema delle *fonti*, Gunkel ritiene che lo J non sia un singolo autore (*Einzelschriftsteller*), ma una scuola di narratori (*Erzählerschule*).[65] L'influsso dell'archeologia mesopotamica lo porta anche a prediligere il periodo arcaico pre-monarchico e a valorizzare la tradizione orale. Gunkel fu anche uno dei fondatori del metodo storico dei *generi* (*Formgeschichte*), secondo cui la *forma* – in italiano è meglio utilizzare la classificazione di *genere* – risente della situazione in cui avviene la comunicazione del testo stesso e il contesto sociale (*Sitz im Leben*) in cui è stato prodotto.

In questo modo, Gunkel si trova paradossalmente dalla parte di coloro che suddividono in tanti diversi "J" (J^a, J^b, J^c... J_1, J_2, J_3...) il contributo narrativo del-

[65] H. GUNKEL, *Genesis, übersetzt und erklärt* (HK.AT 1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1901, ^{9}1977, LXXXV.

lo Jahwista, a cominciare da K. Budde[66] e O. Eissfeldt,[67] sino a G. Fohrer[68] e H. Cazelles.[69] Ma la teoria di due o più J non ha avuto molto successo. In effetti, il problema dell'incoerenza delle narrazioni non può essere risolto con lo smembramento di J in tanti livelli o "mani" redazionali differenti.

b) *Il contributo di G. von Rad e di M. Noth*

Il contributo più importante per la revisione dell'ipotesi documentaria classica è venuto nel XX secolo da Gerhard von Rad (1901-1971). Wellhausen aveva considerato *Schriftsteller* «scrittori» gli autori delle fonti; Gunkel li ha considerati dei "raccoglitori" di racconti e tradizioni orali antiche e quindi più nella linea di "redattori" che di "autori". G. von Rad è invece il primo a mettere a fuoco con più precisione il contributo teologico che lo J avrebbe apportato all'eredità narrativa della tradizione. Posto il problema in questi termini, si deduce subito che von Rad pensa non più a una "scuola" che lavora per decenni o addirittura secoli, bensì a una singola "persona" che imprime alla narrazione un proprio originale pensiero. Il problema è dunque di determinare chi si celi dietro l'opera dello J e quali siano gli interventi deducibili da analisi letteraria che possono attestare il pensiero storico-teologico di tale personalità.

Von Rad sostiene che l'Esateuco è ultimamente dovuto all'impostazione narrativa dello J: egli va considerato il teologo responsabile della trama narrativa della cosiddetta *Heilsgeschichte* «storia della salvezza». L'opera narrativa dello J si appoggerebbe sul *kleines geschichtliche Credo*, il «piccolo credo storico» (Dt 26,5-9), che von Rad considera il nocciolo più antico delle antiche tradizioni. Partendo da tale "sommario", lo J avrebbe sviluppato la prima narrazione dell'Esateuco, aggiungendovi tre sezioni narrative in esso non comprese: *a)* la *Urgeschichte* «storia primordiale» (= Gn 1-11), a modo di prologo dell'intera storia; *b)* lo sviluppo dei tre cicli patriarcali, ad ampliare la memoria dell'unico «padre» ricordato in Dt 26,5; *c)* la tradizione del Sinai.[70]

Vi è un solo momento nella storia d'Israele che può spiegare – secondo la visione di von Rad – il fiorire di una personalità tanto originale e creativa: l'"illu-

[66] K. Budde, *Die biblische Urgeschichte (Gen 1-12,5)*, Ricker, Giessen 1883.

[67] O. Eissfeldt, *Hexateuchsynopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung*, Hinrichs, Leipzig 1922; Id., *Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrân-Schriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testament* (Neue Theologische Grundrisse), Mohr, Tübingen 1934, ⁶1966. Eissfeldt sigla lo J più antico con "L" (*Laienquelle* «fonte laica»).

[68] *Einleitung in das alte Testament*, begründet von E. Sellin, neu bearbeitet von G. Fohrer, Quelle und Meyer, Heidelberg ¹¹1969, 173-179: Fohrer sigla lo J più antico con "N" (*Nomadenquelle* «fonte nomadica»).

[69] Cf H. Cazelles, *Pentateuch*, in *DBSup* [1966], VII, 770-803.

[70] G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs* (BWANT 4/26), Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1938 = Id., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Band I (ThB 8), Kaiser, München 1958, ⁴1971, 9-86: 58-75.

minismo" del regno salomonico, da cui si deduce la datazione agli anni 950-930 a.C.[71] Una tale grandiosa visione storica deve essere supportata da una specifica teologia della storia, che von Rad identifica nella reinterpretazione delle antiche tradizioni tribali alla luce dell'ideologia monarchica davidica. In altre parole, lo J vede la realizzazione delle promesse patriarcali nella realizzazione del regno davidico-salomonico (cf in particolare 2Sam 7,8-10). Lo J non è quindi solo da considerare il primo "architetto" del Pentateuco, ma anche il primo "storico" e "teologo" che traccia un disegno organico e coerente delle origini di Israele dal preambolo della *Urgeschichte* sino all'istituzione del regno di Davide e Salomone, passando attraverso i grandi quadri storici: patriarchi, Giuseppe, Mosè e il periodo egiziano, l'alleanza del Sinai e la conquista.

Martin Noth (1902-1968), discepolo di Rudolf Kittel ma soprattutto di Albrecht Alt, dal quale recepì molte impostazioni storiografiche a riguardo delle origini di Israele, porta la sua particolare attenzione sulle antiche tradizioni che precedono lo J e l'architettura del Pentateuco, che nella sua visione si riduce a un Tetrateuco più il Deuteronomio, preambolo teologico della storia dtr. Pur non attribuendo importanza al «piccolo credo storico», Noth condivide con von Rad l'idea che le tradizioni antiche, prima di essere riprese dallo J, avessero già avuto un'interpretazione storica nel periodo pre-monarchico. Precisamente, vi sarebbero cinque *temi* che già avevano preso forma prima dello J:

i) la promessa patriarcale;
ii) l'uscita dall'Egitto;
iii) il cammino nel deserto;
iv) la rivelazione al Sinai;
v) l'entrata in terra di Canaan.

Questi cinque temi sarebbero già organizzati narrativamente in un "documento" siglato con "G" (*Grundlage*), la «base comune» – orale o scritta alla fine non viene deciso da Noth[72] – cui avrebbero attinto sia J sia E. Alcune incongruenze narrative o duplicati presenti nello J si possono spiegare solo a partire dalla preesistenza di queste fonti.

L'origine meridionale dello J non è più stata messa in discussione, con ragioni vecchie e nuove, sottolineando soprattutto i legami geografici meridionali dei racconti più caratteristici: *a)* la tradizione dei Keniti per Caino (Gn 4,1-6), da collegarsi con il Negeb; *b)* il ciclo di Abramo e Lot (Gn 13-14 e 18-19), con al centro Mamre, vicino a Ḥebron; *c)* il ruolo preminente di Giuda nella storia di Giuseppe; *d)* il ruolo di Giuda nella vicenda di Tamar (Gn 38); *e)* in Esodo le tradizioni legate a Qadeš e ai Madianiti (Es 3,15-22; 18,1; Nm 13,26; 20,1.14-16);

[71] A supporto della data proposta da von Rad furono aggiunte in seguito altre ragioni: *a)* non vi sono in J allusioni ai pericoli di invasioni assire o aramee, iniziate a partire dal IX sec. a.C.; *b)* non vi sono elementi che facciano pensare a tensioni tra il Regno del Nord e quello del Sud; *c)* la maledizione di Šem-Canaan di Gn 9,26 riflette la condizione geografica del regno davidico-salomonico (come pure altri testi: ad es., Gn 15,18; 25,23; 27,37.40a; Nm 24,15-19).

[72] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1948, ³1966, 38-41.

f) infine, la mancanza di tradizioni gerosolimitane, che a qualcuno ha fatto pensare che lo J provenisse dalle aree rurali di Giuda.[73]

Gli apporti di von Rad e Noth, sebbene non siano del tutto identici,[74] hanno immobilizzato lo J per circa un ventennio, sino agli anni '70 del secolo scorso. Il mondo accademico rimase attonito davanti a un sistema tanto perfetto e apparentemente difficile da perfezionare o da scalzare; si aggiunsero solo variazioni di rilievo marginale. Le attese poste nell'*ipotesi documentaria*, e nell'identità dello J in particolare, furono talmente accertate che più volte i testi J furono pubblicati o commentati a sé, come se quella che era un'ipotesi di lavoro fosse diventata ormai una tesi dimostrata.[75]

L'unico problema su cui rimase acceso ancora il dibattito fu il punto di chiusura dello J. Mentre vi fu generale consenso nel far partire la prospettiva storica – dopo il preambolo della *Urgeschichte* – da Gn 12,1-3, non tutti furono d'accordo sul punto della sua conclusione. Dal momento che si parla della conquista della terra solo in Giosuè e in Gdc 1, alcuni – tra cui von Rad – trovano tracce di J anche nel libro di Giosuè. Noth, invece, ipotizza che la conclusione dello J sia scomparsa quando il Deuteronomio, sganciato dalla storia dtr, fu agganciato a Numeri per divenire il quinto libro della *Tôrâ*. E le soluzioni si moltiplicano...[76] Non deve quindi sorprendere che la messa in questione dello J sia iniziata proprio dal problema della sua conclusione.

c) *Lo J messo in questione e il suo tramonto*

A partire dagli anni '70 del secolo scorso, l'*ipotesi documentaria* "classica" fu sottoposta a radicale revisione e il fuoco incrociato della critica si riversò soprattutto sul documento-fonte-tradizione Jahwista. Un primo segno di disagio fu avvertito in un articolo di Frederick Victor Winnett;[77] ma i veri e propri attacchi distruttori del generale consenso di un tempo furono lanciati da Hans Heinrich Schmid, Martin Rose, John Van Seters e Rolf Rendtorff su due direttrici fondamentali: la nuova datazione dello J e la dissoluzione dell'intera *ipotesi documentaria*.

[73] O.H. Steck, *Genesis 12,1-3 und die Urgeschichte des Jahwisten*, in H.W. Wolff (cur.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, Kaiser, München 1971, 525-554: 553.

[74] Si vedano le riserve di Noth sull'impianto di von Rad in *HPT*, 40-41.

[75] In italiano, anche se ormai frutto fuori stagione, si può ricordare il commento di J.A. Soggin, *Genesi 1-11* (CSANT AT 1,1), Marietti 1820, Genova 1991, che per il diluvio separa il racconto J dal racconto P e li commenta separatamente. Si vedano anche H. Schulte, *"...bis auf diesen Tag". Der Text des Jahwisten, des ältesten Geschichtsschreibers der Bibel*, Herbert Reich Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergstedt 1967; W. Resenhöfft, *Die Geschichte Alt-Israels. Band I. Der Jahwist* (EHS. T 81), Lang, Bern - Frankfurt a. M. - New York 1977.

[76] Ogni critico ha una sua ipotesi per la conclusione dello J: Nm 14,8a (P. Weimar); Gs 11 (E. Otto); Gs 24 (H. Seebass); Gdc 1,26 (O. Eissfeldt); 1Re 2 (K. Budde); 1 Re 12 (G. Hölscher); 1Re 14,25 (W. Resenhöfft)...

[77] F.V. Winnett, *Re-examining the foundations*, JBL 84 (1965) 1-19.

c.1) *Nuova datazione per J*

L'opera di H.H. Schmid[78] prende avvio dal punto in cui era giunto M. Noth e, dopo aver esaminato un certo numero di passi da questi considerati sicuramente jahwisti, conclude riconoscendo la loro sorprendente vicinanza alla letteratura deuteronomistica. Un esempio tra tutti molto eloquente è la vocazione di Mosè (Es 3-4), che non sarebbe comprensibile senza il *genere* delle vocazioni dei grandi profeti (Is 6; Ger 1; Ez 2-3);[79] come pure lo schema spesso ripetuto nei racconti del deserto di peccato-castigo-perdono-rinnovazione del patto rimarrebbe incomprensibile senza la storiografia dtr. Accanto quindi al recupero dell'influsso deuteronomico sul Pentateuco,[80] Schmid giunge a porre il problema della data di J: impossibile nel momento dell'"illuminismo" salomonico, essa va trovata in un momento di crisi.

Un ulteriore passo in avanti è compiuto da Martin Rose.[81] Egli cerca di fissare le date precise cui collegare le intuizioni di Schmid, a riguardo sia della relazione tra deuteronomismo e J, sia della composizione di J. Lo Jahwista sarebbe posteriore alla storia dtr e il suo ambiente di formazione sarebbe da collocare nel periodo post-esilico. Tale impostazione lo porta a pensare lo J come un "prologo" alla storia dtr, con l'intento magari di correggere alcune tendenze troppo rigide del principio di retribuzione in essa regnante. Se così stanno le cose, ne consegue che J non avrebbe mai potuto esistere separatamente e che il problema della sua conclusione è un falso problema, dovuto a un errato presupposto.

Le tesi di M. Rose furono condivise e sviluppate da John Van Seters,[82] il quale pensa che lo J sia uno storico del periodo persiano, equiparabile a Erodoto (484-425 a.C.) o Tucidide (460-404 a.C.): egli avrebbe creato questa "preistoria" di Israele come il preambolo della prima storia dtr. Dunque, quella che era la "fonte" più antica è ora considerata un'opera postesilica. Come si può vedere, la

[78] H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung*, Theologischer Verlag, Zürich 1976.

[79] Cf H.Ch. Schmitt, *Das sogenannte vorprophetische Berufungsschema: zur "geistigen Heimat" des Berufungsformulars von Exodus 3,9-12; Judices 6,11-24 und 1 Samuel 9,1-10,16*, ZAW 104 (1992) 202-216.

[80] Si vedano anche Ch.H.W. Brekelmans, *Die sogenannten deuteronomistischen Elemente in Gen.-Num.; Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Deuteronomiums*, in *Volume de Congrès International pour l'étude de l'Ancien Testament, Genève 1965* (VT.S 15), Brill, Leiden 1966, 90-96; L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969; W. Fuss, *Die deuteronomische Pentateuchredaktion in Ex 3-17* (BZAW 126), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1972.

[81] M. Rose, *Deuteronomist und Jahwist. Untersuchungen zu den Berührungspunkten beider Literaturwerke* (AThANT 67), Theologischer Verlag, Zürich 1981; Id., *La croissance du corps historiographique de la Bible – Une proposition*, RThPh 118 (1986) 217-236.

[82] J. Van Seters, *Abraham in history and tradition*, Yale University Press, New Haven CT - London 1975; Id., *In search of history. Historiography in the Ancient world and the origins of Biblical history*, Yale University Press, New Haven CT 1983; Id., *The Yahwist as historian*, in K.H. Richards (ed.), *Society of Biblical Literature 1986 Seminar Papers: 122d meeting, Nov. 22-25, 1986, Atlanta* (SBL.SPS 25), Scholars Press, Atlanta GA 1986, 37-55; Id., *Prologue to history; The Yahwist as historian in Genesis*, Theologischer Verlag - Knox, Zürich - Louisville KY 1992; Id., *The life of Moses; The Yahwist as historian in Exodus-Numbers*, Kok Pharos, Kampen 1994.

teoria di Rose e Van Seters ribalta le affermazioni classiche circa lo J, ma senza l'intento – almeno inizialmente – di distruggere completamente l'*ipotesi documentaria*. Semplicemente ne cambia la collocazione cronologica, portando al post-esilio quanto invece prima era pensato come il punto di partenza della storiografia antica in Israele.

c.2) *La dissoluzione di J e la dissoluzione dell'ipotesi documentaria*

È Rolf Rendtorff a dire già nel 1976 «addio all'ipotesi documentaria».[83] Soprattutto egli sostiene di dover abbandonare l'idea di uno J considerato come la fonte che ha dato la struttura basilare al Pentateuco. Al contrario, egli pensa che lo J sia una fonte molto frammentaria, in quanto è stata "costruita" sul principio di sottrazione del materiale narrativo delle altre fonti, mancando positivamente ogni criterio per attribuire un testo allo J. Ciò è dimostrato anche dalla mancanza di consenso sull'estensione di J o della sua teologia. A suo parere, bisogna liberarsi dal giogo pesante dell'*ipotesi documentaria* e approdare al modello di «unità narrative maggiori», come già aveva intravisto Noth. Tuttavia, contro Noth, Rendtorff non pensa a queste unità come a "temi" portati dalla tradizione orale, ma vede in essi opere autonome trasmesse dapprima separatamente e poi collegate in unità narrative più ampie da redattori come quelli dtr. Le promesse patriarcali, che per von Rad erano le tracce visibili più evidenti per l'opera dello J, diventano per Rendtorff il segno più convincente di una redazione dtr; ma in questo modo viene distrutta completamente la possibilità che esista uno J.

Questo stesso modello fu applicato a Gn 2-11 da F. Crüsemann,[84] il quale ha voluto dimostrare che questi capitoli non furono pensati come introduzione alla storia della salvezza, ma piuttosto rappresentano un prologo indipendente a riguardo delle origini. E. Blum[85] – dopo aver riflettuto sull'inconsistenza dei criteri utilizzati per attribuire i testi alle fonti – spiega la differenza delle tradizioni come un lungo processo redazionale (dal 1000 al 400 a.C. circa). Qualcosa di analogo emerge dalla proposta di C. Houtman,[86] che rifiuta l'*ipotesi documentaria* basata su un originario J e propone invece di leggere nel Pentateuco una redazione di tre unità narrative originarie: Genesi, Esodo-Numeri e Deuteronomio.

[83] R. RENDTORFF, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* (BZAW 147), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1976, 148. Si veda anche ID., *The "Yahwist" as theologian? The dilemma of Pentateuchal criticism*, JSOT 3 (1977) 2-32.

[84] F. CRÜSEMANN, *Die Eigenständigkeit der Urgeschichte; Ein Beitrag zur Diskussion um den 'Jahwisten'*, in J. JEREMIAS - L. PERLITT (curr.), *Die Botschaft und die Boten. Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 11-29.

[85] E. BLUM, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1984.

[86] C. HOUTMAN, *Inleiding in de Pentateuch. Een beschrijving van de geschiedenis van het onderzoek naar het ontstaan en de compositie van de eerste vijf boeken van het Oude Testament met een terugblik en een evaluatie*, Kok, Kampen 1980.

Albert de Pury,[87] dal quale abbiamo attinto per questo paragrafo, sintetizza in quattro correnti l'attuale situazione a riguardo dello J:[88]

a) Arroccamento su posizioni "classiche". Non manca chi rimane saldamente ancorato a von Rad e a Noth. Accanto a L. Schmidt,[89] W.H. Schmidt,[90] F. Kohata,[91] J. Scharbert,[92] e S. Kreuzer,[93] potremmo ricordare in Italia la posizione di Enzo Cortese.[94] Altri, come R. Smend,[95] H. Seebass[96] o F.J. Stendebach,[97] pur mantenendo uno J, non si sbilanciano a fissarne la data e ne parlano come si trattasse di una "scuola" o di una "tradizione".

b) Uno J del X secolo, ma molto ridotto: altri autori, quali P. Weimar,[98] E. Zenger,[99] J. Vermeylen[100] e B. Peckham,[101] pur mantenendo l'ipotesi di uno J del periodo salomonico – comprendente la *Urgeschichte* di Gn 1-11, i patriarchi e l'esodo – ne riducono di molto l'estensione, considerando che molti testi, un tempo considerati jahwisti, sono in verità posteriori al X secolo. La vera difficoltà sta nel fatto che in questo modo viene meno la compattezza dell'impianto

[87] Cf A. DE PURY, *Yahwist ("J") Source*, in *ABD* [1992], VI, 1013-1020; ID. (cur.), *Le Pentateuque en question; Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), Labor et Fides, Genève 1989, ²1991.

[88] Si vedano anche R.B. COOTE - D.R. ORD, *The Bible's first history. From Eden to the court of David with the Yahwist*, Fortress, Philadelphia PA 1989.

[89] L. SCHMIDT, *Überlegungen zum Jahwisten*, EvTh 37 (1977) 230-247; ID., *Pentateuch*, in H.J. BOECKER (cur.), *Altes Testament* (Neukirchener Arbeitsbücher), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983, 80-101: 90-95.

[90] W.H. SCHMIDT, *Ein Theologe in salomonischer Zeit? Plädoyer für den Jahwisten*, BZ 25 (1981) 82-102; ID., *Einführung in das Alte Testament*, Walter de Gruyter, Berlin 1979, ⁵1995, 72-74.

[91] F. KOHATA, *Jahwist and Priesterschrift in Exodus 3-14* (BZAW 166), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1986; ID., *Quellenschriften im Pentateuch? Konsequenzen aus Textbeobachtungen in Exodus 3-14*, AJBI 12 (1986) 3-28.

[92] J. SCHARBERT, *Genesis 1-11* (NEB.AT 5), Echter, Würzburg 1983, ²2000; ID., *Genesis 12-50* (NEB.AT 16), Echter, Würzburg 1986, ³1995 (rist. 2000).

[93] S. KREUZER, *Die Frühgeschichte Israels in Bekenntnis und Verkündigung des Alten Testaments* (BZAW 178), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1989, 114-117.

[94] E. CORTESE, *Da Mosè a Esdra. I libri storici dell'antico Israele* (BnS 2), EDB, Bologna ¹1985 = *Le tradizioni storiche di Israele. Da Mosè a Esdra* (BnS 2), EDB, Bologna ²2001.

[95] R. SMEND, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Neubearbeitete und erweiterte Auflage (ThW 1), Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1978, ²2000.

[96] H. SEEBASS, *Que reste-t-il du Yahwiste et de l'Élohiste*, in A. DE PURY (cur.), *Le Pentateuque en question; Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), Labor et Fides, Genève 1989, ²1991, 199-214.

[97] F.J. STENDEBACH, *Das Menschenbild des Jahwisten*, BiKi 42 (1987) 15-20.

[98] P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuchs* (BZAW 146), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1977; ID., *Die Berufung des Mose. Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,33 – 5,5* (OBO 32), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1980; ID., *Die Meerwundererzählung. Eine redaktionskritische Analyse von Ex 13,17 – 14,31* (ÄAT 9), Harrassowitz, Wiesbaden 1985.

[99] E. ZENGER, *Auf der Suche nach einem Weg aus der Pentateuchkrise*, ThRv 78 (1982) 353-362; ID., *Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34* (Akademische Bibliothek), CIS Verlag, Altenberge 1982, ²1985.

[100] J. VERMEYLEN, *La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique*, RTL 12 (1981) 324-346; ID., *Les premières étapes littéraires de la formation du Pentateuque*, in A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question; Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), Labor et Fides, Genève 1989, ²1991, 149-197.

[101] B. PECKHAM, *The composition of the Deuteronomistic history* (HSM 35), Scholars Press, Atlanta GA 1985.

per giustificare uno J: è molto più difficile giustificare questi "frammenti" originariamente jahwisti che non giustificare un'ampia narrazione.

c) Uno J esilico o postesilico: accanto a M. Rose e J. Van Seters, che già sono stati citati, altri autori si sono aggiunti a sostenere che lo J – il cui materiale narrativo è quello già definito dall'ipotesi "classica" – debba essere collocato durante il periodo persiano, nel V secolo a.C. Si possono qui ricordare Vorländer, che parla di uno "Jehovista" (dal momento che non distingue un J da un E) del tempo dell'esilio; o anche Schmitt, che invece vede una redazione post-esilica jahwista quale riscrittura di una precedente storia elohista. Il sintomo segnalato da questi due autori è interessante, perché in effetti l'ipotesi di Rose e Van Seters appare essere "appiattita" verso il post-esilio, senza profondità storica.

d) La soppressione dello Jahwista: nella linea di R. Rendtorff e E. Blum, che già sono stati ricordati, si giunge a non considerare più lo J un'opera storica di ampio respiro, senza rinunciare all'ipotesi che vi possano essere materiali narrativi arcaici ricuperati da composizioni post-esiliche. In certo modo, questa posizione mette in luce la semplificazione dell'*ipotesi documentaria* classica, che ha pensato a queste "fonti" come a opere letterarie nel senso moderno del termine, mentre possiamo solo affermare l'esistenza di molteplici e frammentari racconti legati non facenti già parte di un'opera storica coerente, ma piuttosto legati a edifici, santuari, scuole, istituzioni, leggi... Narrazioni parziali trasmessi sia attraverso racconti popolari (*tradizione orale*) sia attraverso documenti di archivio (*tradizione scritta*).

Il problema posto dall'ipotesi di Rendtorff circa la rilettura deuteronomistica di alcuni passi del Tetrateuco (Pentateuco per noi) non va sottovalutata, ma la soluzione non necessariamente deve muoversi in linea con la sua risposta. Si potrebbe anche pensare che a partire dalla prima trama del Deuteronomio sia nato un duplice sviluppo narrativo: verso il basso, con la complessa formazione della storia dtr, e verso l'alto, con il recupero di *tutte* le tradizioni antiche, sino alla *Urgeschichte*, molto più numerose e frammentarie delle sole J ed E.

Anche la connessione tra i racconti dei padri e il Deuteronomio sarebbe meglio chiarita da quanto *storicamente* potremo dedurre dall'ambiente vitale del deuteronomismo. Giustamente Thomas C. Römer[102] ha evidenziato nella sua tesi dottorale a Ginevra che nella letteratura dtn e dtr i «padri» non designano i patriarchi, ma le generazioni dei figli di Israele che sono uscite dall'Egitto. Ciò che in tale letteratura sembra essere omesso o ignorato è dovuto al fatto che *dal Deuteronomio* si sono espansi i due cerchi narrativi che fungono da premessa alla confessione di fede esodica: i racconti dei padri (Gn 12-50) e l'eziologia metastorica[103] di Gn 1-11.

[102] TH.C. RÖMER, *Israels Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition* (OBO 99), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990.

[103] Per la comprensione di *eziologia metastorica*, rimando alle pagg. 268-273.

Rimangono aperti due altri problemi, che avremo modo di riprendere in seguito: *a)* il passaggio dal momento deuteronomico (compresa la scrittura della storia dtr) alla tradizione sacerdotale, che da esso si distingue e si distanzia sia per vocabolario sia per teologia; *b)* la distinzione di un momento propriamente sacerdotale (P) separato dalla redazione del Pentateuco nel suo insieme, che pure è opera del sacerdozio di Gerusalemme (R^P). Problemi che uno Jahwista "sfuggente"[104] – invece che mettere in ombra – pone ancora più in evidenza.

6.2. Elohista (E)

La fonte *Elohista* (= E) è così chiamata sin dai primi passi dell'ipotesi documentaria, perché Dio non è mai designato con il nome JHWH prima del Sinai, ma solo con il generico *ʾĕlōhîm*. La vicenda critica dell'E è curiosa, perché si è passati dal considerarlo il più importante dei "documenti" – in quanto all'inizio era attribuito a E anche quel materiale narrativo che in seguito fu attribuito a P – a farlo sparire quasi completamente. Anche nel XX secolo, tra i quattro "documenti", l'*Elohista* fu quello che più frequentemente era eclissato nelle proposte critiche avanzate.

All'E sono stati normalmente attribuiti i seguenti passi:

Abramo	Gn 15,1-6. 13-16; 20,1-17; 21,8-21; 21,22-34; 22,1-14. 19
Giacobbe	Gn 28,11-12. 17-18. 20-22; 31,4-16. 17-24. 25-42. 45. 49. 50. 53-54; 31,5-11; 35,1-8
Giuseppe	Gn 37,20-24. 28a. 29-30. 36; capp. 40-41; 42,1a. 2-3. 6-7. 11b. 13-26. 28b-38; 45,2-3. 5-15; 46,1-4; 48,1-2. 7-14. 17-22; 50,15-26
Mosè	Es 1,15-21; 3,1. 4b. 6. 9-13. 15; 4,17. 18. 20b; 13,17-19; 14,5a. 19a; 15,20-21; 17,4-7. 8-16; 18,1-27
Alleanza	Es 19,2b-3a. 4-6. 16-17. 19; 20,18-21; 24,1-2. 9-11; 24,12-15a. 18b; 32,1-6. 15-20; 33,3b-6. 7-11
Cammino nel deserto	Nm 11,1-3. 16-17. 24-30; cap. 12; 22,2-21. 36-40; 22,21-23. 26
Testamento e morte di Mosè	Dt 31,14-15. 23; 34,1-12

Alcuni vorrebbero attribuire all'E alcune sezioni di Giosuè:[105] per costoro il giuramento di Gs 24 sarebbe la pagina culminante e la conclusione dell'E. La massima parte dei critici del XX secolo attribuisce tali segmenti narrativi alla storia dtr, che continuerebbe sotto alcuni aspetti la teologia di E, almeno sino alla fine dei due regni. È sempre stato difficile per i critici distinguere chiaramente E dalle pagine considerate "proto-deuteronomiche" a causa di orizzonti teologici molto simili – si sosteneva. In realtà il vero problema dipende dal fatto che

[104] Si vedano i contributi dedicati a tutte le sezioni del canone biblico in L.S. SCHEARING - S.L. MCKENZIE (curr.), *Those elusive Deuteronomists. The phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOT.S 268), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.

[105] Bright *Joshua* IB, Weiser 1961; Eissfeldt 1965.

la consistenza di E è fragile, una volta che il materiale antico sia ritrascritto in chiave dtr.[106]

Vi sono diversi elementi letterari che possono essere evocati a sostegno di un'origine settentrionale di E:
- la lotta allo Jabbok, in cui Giacobbe lotta con Dio, dà il nome a quel luogo, Penuel, città costruita da Geroboamo I, il primo re del Nord dopo la separazione dei due regni (1Re 12,25);
- Giuseppe chiede di essere sepolto nella terra natale, desiderio che viene ricordato al momento della partenza dall'Egitto. Il luogo tradizionale della sepoltura di Giuseppe era Sichem, città ricostruita da Geroboamo e capitale di Israele;
- in E, il territorio attorno a Sichem è acquistato pacificamente (Gn 33,18-19), contrariamente a J a seguito del fatto di Dina;
- l'E ricorda gli eponimi delle tribù del nord (Dan, Neftali, Gad, Ašer, Issacar, Zabulon, Efraim, Manasse e Beniamino), ma non Giuda. Gn 48,13-20 ricorda il favore accordato a Efraim su Manasse, e il nome Efraim talvolta indica per metonimia tutto Israele; in Gn 48,22 la parte aggiunta per Giuseppe è detta sorprendentemente *šᵉkem*, ancora il nome della capitale;
- in E è Ruben a salvare Giuseppe dalla morte progettata dai suoi fratelli;
- nello stesso contesto, è ancora Ruben che promette al padre Giacobbe di riportare Beniamino sano e salvo dopo il viaggio in Egitto (Gn 42,37);
- in E i sovrintendenti di Es 1,11 sono chiamati *śārê missîm*, come i burocrati del regno di Salomone, per cui nacque lo scontento del Nord;
- il ruolo di Giosuè, di origine efraimita, è sviluppato in E, ma non in J;
- molti elementi di E coincidono con gli interessi levitici dei sacerdoti di Šiloh. Il racconto del vitello d'oro è raccontato solo in E. Anche il profeta Achia dapprima sostenne le parti del re Geroboamo, ma poi lo rigettò a seguito della scelta di porre i due emblemi dei vitelli d'oro a Dan e Betel. La violenza levitica è però biasimata in J;
- in Nm 12 la storia della denigrazione di Mosè dichiara Mosè superiore ad Aronne e a tutti gli altri profeti;
- l'iconografia di E corrisponde perfettamente all'ambito culturale di Israele e specialmente all'ambiente levitico di Šiloh;
- un altro segno che E provenga da origini sacerdotali (del Nord) è il fatto che include un lungo Codice, il Codice dell'alleanza (Es 21-23). Tutti gli altri corpi legislativi della Bibbia Ebraica sono trovati in un contesto che è vicino a circoli sacerdotali: D, P, ed Ezechiele.

Da quello che appare nella tabella riportante i passi attribuiti all'E, si nota che E ha tutti i maggiori quadri narrativi delle tradizioni antiche, dalla promessa patriarcale, a Mosè e l'esodo dall'Egitto, all'alleanza sinaitica, al cammino nel deserto, agli oracoli di Balaam, alla morte di Mosè e al passaggio del comando a Giosuè.

[106] Così si può spiegare come mai S. Mowinckel (*The two sources of the Predeuteronomic primeval history [JE] in Gen. 1-11* [Avhandlinger utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. II, Historisk-filosofisk Klasse 1937/2], Dybwad, Oslo 1937) abbia potuto parlare di un livello E anche in Gn 1-11. La confusione con il materiale antico J e i criteri diversi da quelli solitamente utilizzati per identificarlo, lo hanno portato a considerare E come un ibrido di D, ovvero un livello più recente del tradizionale J.

Questo sta a dire che l'E, prima di confluire in un'unica narrazione con lo J (sotto Ezechia), è potuto esistere come fonte indipendente, esprimendo la sensibilità del Nord e in modo più ristretto, dal momento che non riporta l'*eziologia metastorica* di Gn 1-11: l'Elohista non inizia con la creazione di tutta l'umanità, ma con la promessa fatta al padre Abramo (Gn 15,1-6), il che lo rende più simile a quello che effettivamente poteva essere l'interesse delle tradizioni antiche, che non raggiungeva l'orizzonte dell'intera umanità e tanto meno quello di tutto l'universo.

Guardando al materiale narrativo di E, si nota anche che quattro sono stati gli antenati ai quali E si è mostrato particolarmente interessato: Abramo, Giacobbe, Giuseppe e Mosè. Questi quattro personaggi sono tutti presentati come *profeti* che ebbero rivelazioni da Dio in visioni (*Abramo* in Gn 15,1; *Mosè* in Es 3,4) o in sogni (*Giacobbe* in Gn 28,11-12.17-18; 31,4-6; *Giuseppe* in Gn 38,20-24). Abramo è chiamato esplicitamente profeta in Gn 20,7 e Mosè è presentato come tale nel racconto della sua vocazione (Es 3). L'istituzione profetica è presentata in modo positivo e idealizzato, fino a comprendervi anche il veggente non israelita Balaam, perché capace di opporsi al re Balak. Al contrario, l'istituzione monarchica è molto biasimata.

a) *Alcuni spunti di teologia E*

Si potrebbe dire, in sintesi, che la teologia E è la riproposizione della teologia profetica, in particolare di quella del Nord. Da lì, infatti, avrebbe preso l'avvio la ricostruzione storica narrata nell'E. Volendo mettere a fuoco qualche ulteriore contenuto analitico, si potrebbero ricordare i seguenti temi:[107]

1) Il timore di Dio (*jir'at JHWH*)

Molti passi attribuiti all'E hanno come elemento teologico in comune la sottolineatura del timore di Dio (*jir'at JHWH*): si vedano Gn 15,1; 20,11; 22,12; 28,16-17; 42,19; Es 1,17.21; 3,6; 18,21; 20,18-20. La *jir'at JHWH* è la sintesi del sentimento religioso davanti alla manifestazione del sacro e della divinità, e potremmo definirla tecnicamente un *merismo*,[108] i cui valori di obbedienza, lealtà e servizio al partner maggiore esplicitano la teologia dell'alleanza.

[107] A.W. JENKS, *Elohist*, in *ABD* [1992], vol. II, 478-482: 480s.

[108] In retorica, *merismo* o *distribuzione* (latino *merismus*, greco μερισμός, da μέρος «parte») è una figura di discorso con cui, dopo aver riferito un singolo termine, si elenca una serie di sinonimi che illustrano più ampiamente il concetto di cui si sta parlando; tale elenco può anche essere solo alluso, in quanto già noto all'interlocutore. Nel nostro caso il «timore» è l'atteggiamento sintetico che allude a un lungo elenco di sinonimi presenti nella letteratura profetica: non solo la venerazione nei riguardi di Dio, ma anche l'obbedienza, la lealtà, la soggezione, la confessione di Dio come Dio...

2) L'alleanza (*b'rît*)

Il centro della storia E è l'alleanza presso il monte Horeb, il Sinai delle tradizioni J e P. La narrazione di E starebbe alla base di R^{JE}, la redazione che unì i due racconti J ed E al tempo di Ezechia. In questo passo, R^{JE} avrebbe privilegiato il materiale elohista proprio per il rilievo dato agli eventi presso l'Horeb (unica eccezione sarebbe Es 34 con un "decalogo" attribuito a J). Problema molto discusso rimase per lungo tempo il problema della presenza del "decalogo" (Es 20,1-17) accanto al "Codice dell'Alleanza" (Es 21,22–23,33): se cioè tali testi dovessero essere attribuiti a E o se invece fossero l'esito di inserzioni posteriori. I dubbi circa la loro attribuzione a E non sono mai stati sciolti completamente, benché anche da parte di illustri esegeti si continuasse a considerarli materiale tipicamente elohista (cf ad es., l'*Einleitung* di A. Weiser[109]).

Il racconto all'Horeb-Sinai comprende anche l'episodio del vitello d'oro con il tradimento di Aronne (Es 32-34), che fu interpretato come il risultato della critica profetica alle due immagini "cananaiche" di JHWH collocate da Geroboamo nei santuari di Betel e di Dan (1Re 12,26-30). Questo confermerebbe ulteriormente l'ipotesi dell'origine settentrionale di E, probabilmente in un periodo non troppo lontano dall'istituzione del nuovo culto e del nuovo sacerdozio organizzato da Geroboamo (1Re 12,31-33). Il fatto che il peccato di Israele sia stato compiuto proprio ai piedi dell'Horeb-Sinai, quando ancora non si è conclusa del tutto l'istituzione dell'alleanza con JHWH, serve ad E per giustificare la presenza della Tenda del Convegno, che nel racconto di Es 33,3b-11 appare prima ancora di essere costruita (Es 35-40). L'episodio del vitello d'oro fa parte della considerazione di Israele nella teologia di E, con la sua propensione alla trasgressione e al peccato e con la sottolineatura della gratuita misericordia di JHWH, sempre pronto a ricominciare lealmente la sua proposta di alleanza. Il grande peccato per E rimane sempre l'idolatria (Gn 31,34-35; 35,1-4): per questo Israele ha sempre bisogno dell'intercessione di mediazioni profetiche come Mosè, che «parla faccia a faccia con Dio, come un uomo parla con il suo amico» (Es 33,11). La consapevolezza del peccato umano e l'intervento di JHWH con il suo perdono sono parte di questa visione di E, che trova la sua origine nel contesto della teologia della *b'rît*.

3) La teologia della storia

La visione storica di E ha un orizzonte ristretto a Israele in rapporto al suo Dio JHWH: ciò appare già chiaro dal fatto che la sua narrazione inizia non con la creazione, ma con la promessa fatta ai padri. È nel rapporto tra Israele e JHWH che si comprendono anche i problemi teologici generali del rapporto tra Dio e l'umanità. Da qui si comprende come mai E ami sottolineare tutti gli aspetti della vita religiosa (preghiera, sacrificio, pellegrinaggio ed esperienze

[109] A. WEISER, *Einleitung in das Alte Testament*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1939, ^{6}1966.

profetiche, come Gn 20,3.17; 28,17; 35,1-8; Es 32,1-6.15-20). Lo scopo della storia di Israele infatti è compreso in termini religiosi, anzi si potrebbe dire istituzionali, in quanto Israele è chiamato ad essere «un regno di sacerdoti e una nazione santa» (Es 19,4-6). Il carattere di tale storia *magistra vitae*, vicino in stile e contenuti al Deuteronomio, è spiegato dalla critica letteraria classica come una derivazione da una comune origine, proveniente dal Regno del Nord.

b) *Data e luogo di origine di E*

Per le ragioni ricordate, l'*Elohista* è considerato una storia composta nel Regno del Nord: in particolare, per l'interesse ai santuari del Nord (Betel, Dan...), per la vicinanza con i temi del profetismo settentrionale e la vicinanza di vocabolario e di temi con il Deuteronomio, il racconto E è strettamente legato alla tradizione settentrionale. Tuttavia, questo legame potrebbe essere spiegato in modo diverso: si potrebbe vedere qui una derivazione delle cosiddette narrazioni E dall'impianto deuteronomista già teologicamente fissato.

Questo legame con le tradizioni profetiche settentrionali è stato per molto tempo la ragione di ancoraggio di E con la cronologia del Regno del Nord. Dall'VIII secolo a.C. l'opinione dei critici è oscillata in modo sensibile verso un periodo precedente (a motivo del legame con i santuari settentrionali), tuttavia sempre altalenante tra i due estremi della separazione dei due Regni (fine X secolo) e la caduta di Samaria (721 a.C.).

La data comunemente più accettata per la composizione di E è l'inizio del IX secolo a.C., privilegiando dunque il parallelo/antitesi tra Mosè ed Elia e il tema della fedeltà all'alleanza e il pericolo dell'idolatria, alla maniera del primo Elia (1Re 17-19).

c) *Il tramonto dell'Elohista*

La fonte (o documento o tradizione) E, dopo il primo periodo di gloria dovuto al fatto di comprendere *ad modum unius* E insieme alla tradizione P, si è sempre mostrata la più fragile tra le fonti. Anche l'escamotage di vedere la sua frammentarietà in relazione all'essere ben presto unita a J per mano di una redazione di stampo giudaita (R^{JE}) è *accusatio manifesta* di una imbarazzante situazione che va giudicata con altri parametri. La sua ascendenza profetica è innegabile, ma ciò che rimane problematico è come si colleghi la tradizione profetica e la formazione dei racconti *elohisti*. Essa potrebbe essere spiegata anche – e meglio – pensando a un rapporto mediato con il profetismo, con il profetismo del Nord in particolare: passando cioè attraverso l'impianto dtn. È il Deuteronomio a dare al racconto della *Tôrâ* quella inconfondibile striatura profetica. Non è la fonte E che deriva dal profetismo: anche il Deuteronomio si presenta come la sintesi del pensiero profetico, soprattutto per ciò che concerne il rapporto corretto tra monarchia e profetismo e la leale e corretta risposta di Israele ai dettami dell'alleanza con JHWH.

6.3. Il deuteronomismo (D)

I critici del XIX secolo discutono molto sul contenuto originario del Deuteronomio e del suo codice di leggi promulgato da Mosè sull'altopiano di Moab, prima che Israele faccia il suo ingresso nella *'ereṣ* «terra» della promessa. Considerando la disparità di contenuto – nonostante una forma apparentemente omogenea – molti pensano a un libro composito, cresciuto col tempo fino a servire da conclusione al Pentateuco.

I più moderati considerarono come nucleo più originario Dt 1-31, per qualcuno già ritoccato da un redattore;[110] altri pensano a Dt 5-26, con l'introduzione di Dt 4,45-49 e una conclusione variabile;[111] altri ancora lo riducono a Dt 12,1–26,19. Lo stesso J. Wellhausen[112] ipotizza due edizioni diverse: la prima composta da Dt 1,1–4,44; 12-26; 27; la seconda da Dt 4,45–11,39; 28-30. Le due edizioni sarebbero state poi unite redazionalmente da colui che avrebbe posto il libro nella cornice del Pentateuco. L. Horst[113] considera Dt 12-26 una compilazione di legislazioni precedenti, raccolte senza ordine e un po' alla rinfusa. Staerk e Steuernagel,[114] in base all'uso della seconda persona singolare (*tu*) o plurale (*voi*), ipotizzano – in modo però diverso – due "fonti" originariamente distinte. Si può dire che alla fine del XIX secolo è abbastanza diffusa l'ipotesi di distinguere strati successivi della scuola deuteronomista (D^1, D^2, D^3...).

Il Deuteronomio dipenderebbe quindi da documenti precedenti sia per la storia sia per le leggi. Tendenzialmente esso è visto come un libro che riprende frammenti di tradizione trascurati da J ed E. Il solo elemento nuovo che viene sottolineato è l'aspetto parenetico ed esortativo: il Deuteronomio è un codice di leggi esposto e spiegato in forma omiletica. Tutto questo prepara la definizione molto luterana di G. von Rad del Deuteronomio come *gepredigtes Gesetz* «una legge predicata»:[115] Mosè parla al modo di un predicatore che esorta con la volontà di convincere e persuadere l'uditorio.

Quanto alla data di composizione, non vi è unanimità. Molte delle date proposte si agganciano alla scoperta del rotolo nel tempio nei giorni di Giosia (2Re

[110] F. Montet, *Le Deutéronome et la question de l'Hexateuque. Étude critique et exégétique sous forme d'introduction et de commentaire du Deutéronome considéré dans ses rapports avec les quatre premiers livres de Pentateuque et Josué*, Fischbacher, Paris 1891, 49-116; S.R. Driver, *An introduction to the literature of the Old Testament*, New edition, revised, Varda Books, Skokie IL [1]1897, [9]1913; Id., *A critical and exegetical commentary on Deuteronomy* (ICC 5), T. & T. Clark, Edinburgh 1895, [3]1960; A. van Hoonacker, *L'origine des quatre premiers chapitres du Deutéronome*, Leuven 1889.

[111] In questa proposta stanno A. Kuenen, E. König, E. Reuss, E. Renan, A. Westphal, ricordati da A. Bertholet, *Deuteronomium* (KHC 5), Mohr, Tübingen 1899.

[112] J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, 189-210.

[113] L. Horst, *Études sur le Deutéronome*, RHR 16 (1887) 28-65.

[114] W. Staerk, *Das Deuteronomium, sein Inhalt und seine literarische Form. Eine kritische Studie*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1894; C. Steuernagel, *Der Rahmen des Deuteronomiums: literarkritische Untersuchung über seine Zusammensetzung und Entstehung*, Krause, Halle an der Saale 1894; Id., *Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes*, Krause, Halle an der Saale 1896.

[115] G. von Rad, *Deuteronomium-Studien* (FRLANT 58), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1948, 11; Id., *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium* (ATD 8), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1964, [4]1983, 13.

22,3–23,23), anche se comincia a far capolino l'idea che questo racconto sia in realtà una *finzione* storica per poter giustificare la riforma religiosa ad esso collegata. Qualcuno arriva a sostenere che il codice trovato sarebbe stato pubblicato dopo il ritorno dall'esilio o addirittura in epoca persiana.[116]

Niente di veramente nuovo appare all'orizzonte degli studi critici sino al momento in cui M. Noth propone la propria idea circa l'insieme dell'opera deuteronomistica.[117] I punti più innovativi della sua proposta possono essere quindi così sintetizzati:[118]

1. la storia dtr non è opera di una scuola o di un movimento di pensiero, ma di un solo autore; non appartenente alla sfera intellettuale del sacerdozio, non è radicata in una particolare corrente di pensiero, ma equamente distante dallo spirito dei grandi profeti e dall'ideologia dei cosiddetti profeti nazionali;
2. questo autore visse e lavorò al tempo dell'esilio, poco dopo il 560, e scrisse la sua opera nei pressi di Mizpa o Betel, comunque non a Babilonia;
3. la storia dtr è il primo serio tentativo storico di ricostruire le origini di Israele (contro l'ipotesi dello storico J della corte davidico-salomonica). Essa è fondamentalmente la storia della fedeltà di Jhwh e dell'infedeltà di Israele alla Legge di Mosè, contenuta nel Deuteronomio, già a partire dal tempo dei Giudici (cf Gdc 2,6–3,6), e ripetuta come un ritornello a proposito di tutti i re, eccettuati Ezechia e Giosia, ma drammaticamente rappresentata nell'atto finale della distruzione di Samaria e di Gerusalemme;[119]
4. l'opera storica dtr cominciava con un cappello teologico, rappresentato dal libro del Deuteronomio, che svolgeva una funzione isagogica nei riguardi della storia seguente: fede in un solo Dio, espressa dall'obbedienza alla Legge, e unicità del luogo di culto.

Bisogna concludere che, nell'ipotesi di M. Noth, l'opera dtr non ha un carattere ufficiale, in quanto non è stata commissionata da alcuna istituzione, ma è il risultato del lavoro di un singolo che, di propria iniziativa, risponde al senso di quanto era accaduto con la caduta di Gerusalemme.

La formazione di M. Noth, più storica che non esegetica, non gli ha impedito di fare osservazioni letterarie mirate alla dimostrazione che il Deuteronomio andasse considerato a parte rispetto ai primi quattro libri del Pentateuco. Tuttavia, le sue principali osservazioni possono essere demolite da chi guarda con altra prospettiva esegetica. Ne ricordo tre,[120] cui mi permetto di contrapporre la mia personale critica:

[116] G. d'Eichthal, *Études sur le Deutéronome*, in Id., *Mélanges de critique biblique: Le texte primitif du premier récit de la création, Le Deutéronome, Le nom et le caractère du dieu d'Israel Iahveh*, Hachette, Paris 1886, 85-108; M. Vernes, *Une nouvelle hypothèse sur la composition et l'origine du Deutéronome. Examen des vues de G. d'Eichthal*, Leroux, Paris 1887.

[117] Cf pag. 125 nota 13.

[118] Riprendo la sintesi di J.L. Sicre Díaz, *La investigación sobre la historia deuteronomista; desde Martin Noth a nuestros días*, EstB 54 (1996) 361-415: 385.

[119] La pagina teologicamente più rilevante sta in 2Re 17,7-23.

[120] Cf M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 5-6, e la sintesi di J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 15.

a) *la presenza di spunti dtr nei primi quattro libri del Pentateuco*

M. Noth afferma che non vi sono testi "deuteronomici" (= dtn) nei primi quattro libri, se non qualche aggiunta di secondaria importanza, e quindi non vi sarebbe alcun legame letterario stretto tra Deuteronomio e i libri precedenti.

Questa osservazione è, dal mio punto di vista, inaccettabile. Mi chiedo, infatti, come sarebbe possibile spiegare alcuni testi (quali, ad es., Gn 2,4b–3,24[121] o Es 32-34[122]) prescindendo dall'elaborazione teologica dtn e dalla storiografia dtr. In antitesi all'osservazione nothiana, si potrebbe spiegare il grande influsso teologico e interpretativo del deuteronomismo su Genesi-Numeri e la presenza relativamente povera del vocabolario dtn, ipotizzando che i primi quattro libri sono un'espansione narrativa che viene dopo il Deuteronomio, ma che acquisisce i singoli quadri narrativi da tradizioni indipendenti, antiche o recenti, provenienti da altri luoghi o da altri gruppi, orali o scritte... tutte variabili di scarso rilievo, in quanto la narrazione finale è guidata dalle idee portanti del Deuteronomio.[123]

b) *la mancanza delle "fonti" del Pentateuco nel libro di Giosuè*

In Giosuè non sono più presenti le "fonti" del Pentateuco, per cui è difficile sostenere l'idea di un Esateuco.[124]

L'osservazione è scazonte in partenza, anche se non miro a controbattere l'idea di un Esateuco. Che dire se le cosiddette "fonti" del Pentateuco fossero un'ipotesi insostenibile, almeno nell'impostazione classica della cosiddetta *ipotesi documentaria*? È evidente che lo stile narrativo di Giosuè non è quello di Gn-Nm. L'ordine di composizione, tuttavia, potrebbe essere "rovesciato", come dirò a proposito della terza osservazione.

[121] Cf pagg. 429-466. Già nel lontano 1962, L. Alonso Schökel scriveva: «Si yo preguntara cual es el puesto preferido de la siguiente constelación de verbos *lqḥ ḥbj' šmr 'bd 'zb dbq ṣwh šm'-qwl jr'*, me respondería cualquiera que nos encontramos en el Deuteronomio; y yo replicaría que nos encontramos en Gn 2-3» (L. Alonso Schökel, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, Bib 43 [1962] 295-315: 308s).

[122] La struttura portante del passo dedicato al «vitello d'oro» (peccato - castigo - perdono - rinnovazione del patto) è un calco della tesi storica dtr, che si trova più volte ripetuta in Gs-Re. Cf pagg. 665-694.

[123] L. Perlitt, «Hebraismus», 1993, 279, ha definito il deuteronomismo «lo slogan dell'attuale ricerca» e qualche studioso è giunto a dire che siamo ormai in un clima di "pandeuteronomismo". La proposta positiva che alla fine emergerà dal mio discorso mi sembra molto lontana da questi estremi e invece mi sembra un recupero di alcune idee, cadute nel dimenticatoio, ma in parte già avanzate da Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) nella sua opera fondamentale: *Dissertatio critica-exegetica qua Deuteronomium diversum a prioribus Pentateuchi libris, alius cuiusdam recentioris autoris opus esse demonstratur*, Universität, Jena 1805.

[124] Cf M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 5; M. Noth, *Das Buch Josua* (HAT 1.7), Mohr, Tübingen 1938, ³1971, XIII-XIV. Ricordo che di Esateuco (cf *infra*) parla G. von Rad, maestro di M. Noth.

c) *il carattere isagogico del Deuteronomio*

M. Noth sottolinea il carattere di *prologo* che il Deuteronomio svolge nei confronti della storia dtr. «Dt 1-3 non avrebbe nessun senso se il Deuteronomio fosse davvero la conclusione di un'opera che comprendeva il libro dei Numeri».[125]

È evidente che Deuteronomio ha una struttura compositiva originale:[126] essa evidenzia la finalità di voler dare una *costituzione* a un popolo che cerca la propria identità. Non bisogna però lasciarsi ingannare dal fatto che sia collocato dopo i primi quattro libri del Pentateuco. Il Deuteronomio potrebbe essere infatti il primo momento di *scrittura* a cui si rifanno gli ulteriori ampliamenti.

In un primo momento, a partire dalla *teologia deuteronomica*, sembra si sia sviluppata una narrazione dedicata alla storia di "Israele", partendo – verosimilmente – dalla storia delle due monarchie e della loro caduta, per passare al periodo pre-monarchico e infine all'insediamento in Canaan. È la storia che continuerò a chiamare "deuteronomistica", benché immagini uno svolgimento diverso da quello di M. Noth: non un autore solo, ma una serie di autori che hanno collaborato allo stesso progetto storiografico; non un'opera privata, ma una storia "ufficiale" scritta per coloro che, sotto l'impulso anche dell'autorità centrale persiana,[127] hanno dato vita all'identità della provincia di *Yhûd*, (ri)costruendo la memoria del proprio passato.

In un secondo momento, dalla breve premessa di Dt 1-3 e dalla struttura teologica del Deuteronomio che rimanda alla promessa rivolta ai padri da Jhwh e alla liberazione dalla casa degli schiavi in Egitto, la classe sacerdotale di Gerusalemme – il potere amministrativo della Città Santa – avrebbe sviluppato ampiamente la narrazione da Abramo alla liberazione esodica, per finire con la premessa della storia delle origini (Gn 1-11), attingendo alle più disparate fonti legate a diverse strutture o persone: santuari locali precedenti la "riforma deuteronomica", palazzi amministrativi, leggi, costumi o tradizioni orali varie...

Da quell'ormai lontano 1943, quando Martin Noth presentò la sua ipotesi circa l'opera storica dtr,[128] le discussioni e le proposte – di accoglienza più o meno esplicita o di rifiuto, di correzione o di approfondimento – si sono moltiplicate in modo considerevole.[129] Benché Lothar Perlitt abbia definito il deuterono-

[125] J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 15.

[126] Si veda alle pagg. 261-266.

[127] P. Frei - K. Koch, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage (OBO 55), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1984, ²1996.

[128] M. Noth, *Überlieferungsgeschichte Studien*, 1-110.

[129] Non sto a ripercorrere l'intero status quæstionis della ricezione dello studio di Noth. Per questo rimando a: M.A. O'Brien, *The Deuteronomistic history hypothesis: a reassessment* (OBO 92), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1989, una tesi condotta presso il Melbourne College of Divinity nel 1987, sotto la direzione di A.F. Campbell. Inoltre si vedano i bilanci ampi e analitici di A.N. Radjawane, *Das deuteronomistische Geschichtswerk. Ein Forschungsbericht*, ThR 38 (1974) 177-216; H.D. Preuss, *Zum deuteronomistischen Geschichtswerk (I-II)*, ThR 58 (1993)

mismo «lo slogan dell'attuale ricerca»,[130] tanto da raggiungere talvolta gli eccessi di un "pandeuteronomismo",[131] ancora oggi rimangono aperti molti problemi, tra cui anzitutto l'identificazione storica dell'ambiente di origine di ciò che noi oggi identifichiamo con il "deuteronomismo".[132]

Il punto più difficile dell'ipotesi nothiana rimane, infatti, l'idea che l'opera dtr sia stata scritta tutta da un solo autore, per di più privato e isolato rispetto alle grandi istituzioni israelitiche: come spiegare infatti l'accoglienza e l'influsso che l'opera dtr ebbe sulla tradizione seguente, se essa fu prodotta in un ambiente emarginato, senza legami con gruppi o istituzioni del tempo? La mancanza di connessioni con la storia giudaita del periodo esilico rende il dtr di Noth un enigma storico.[133]

Contro tale isolazionismo si sono mossi coloro che – almeno parzialmente – avevano recepito l'impianto problematico di Noth. La massima parte delle modifiche apportate dai diversi autori, nel tentativo di presentare il dtr come una scuola o un movimento di pensiero, può essere giudicata un tentativo per superare l'inspiegabile ermetismo ideologico che avrebbe condizionato le origini del deuteronomismo. In questa luce, si possono leggere le due "revisioni" dell'ipotesi nothiana maggiormente condivise: *a)* la distinzione di due edizioni di mano diversa, la prima preesilica e la seconda esilica; *b)* la distinzione di tre edizioni di diverso stampo ed epoca di composizione.

a) Fu Frank Moore Cross a proporre di distinguere due edizioni dell'opera dtr,[134] la prima risalente all'epoca di Giosia, la seconda da collocarsi nel mezzo dell'esilio. La necessità della distinzione delle due edizioni è la conclusione tratta a partire da tre considerazioni.

229-264.341-395; J.L. Sicre Díaz, *La investigación sobre la historia deuteronomista; desde Martin Noth a nuestros días*, EstB 54 (1996) 361-415; T. Veijola, *Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (I-II)*, ThR 67 (2002) 273-327.391-424; Id., *Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation (III)*, ThR 68 (2003) 1-44.

[130] L. Perlitt, *Hebraismus - Deuteronomismus - Judaismus*, in G. Braulik - W. Gross - S.E. McEvenue (curr.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ*, Herder, Freiburg i. B. - Basel - Wien 1993, 279-295: 279.

[131] Cf R.R. Wilson, *Who was the Deuteronomist? (Who was not the Deuteronomist?): Reflections on Pan-Deuteronomism*, in L.S. Schearing - S.L. McKenzie (curr.), *Those elusive Deuteronomists. The phenomenon of Pan-Deuteronomism* (JSOT.S 268), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, 67-82.

[132] R. Albertz, *In search of the Deuteronomists. A first solution to a historical riddle*, in Th.C. Römer (cur.), *The future of the Deuteronomistic history* (BEThL 147), University Press - Peeters, Leuven 2000, 1-17.

[133] Cf a questo proposito le critiche mosse da R. Albertz, *In search of the Deuteronomists*, 2-6.

[134] F.M. Cross, Jr., *The themes of the Book of Kings and the structure of the Deuteronomistic history*, «Annual of the College of Jewish Studies» 3 (1968) 9-24 = Id., *Canaanite myth and Hebrew epic. Essays in the history of the religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge MA 1973, 274-289. Già A. Kuenen, *Historisch-kritisch onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds*, 3 delen, Engels, Leiden [1]1861-1865; G. Wildeboer, *De letterkunde des Ouden Verbonds naar de tijdsorde van haar ontstaan*, Wolters, te Groningen 1893, 270ss, e altri, prima di M. Noth, parlarono di due redazioni distinte per la storiografia dtr. M. Noth fu il primo a introdurre l'idea di un dtr unico autore e non semplice redattore. L'ipotesi delle due edizioni è condivisa da un buon numero di esegeti contemporanei: R.D. Nelson, R.E. Friedman, D.N. Freedman, J. Rosenbaum, G.E. Gerbrandt, E. Cortese, C.D. Evans, H. Weippert, G. Vanoni, A. Fanuli, N. Lohfink, P. Dutcher-Walls, A.D.H. Mayes; per gli estremi precisi dei loro studi si veda J.L. Sicre Díaz, *La investigación sobre la historia deuteronomista*, 389s.

Anzitutto, la mancanza di una riflessione teologica al momento della caduta di Gerusalemme, parallela – se non altro – a quella esibita al momento della caduta di Samaria (2Re 17). In secondo luogo, l'*anticlimax* costituito dalla visione positiva del regno di Giosia, dopo la condanna di Giuda già definitivamente decretata a motivo dell'empio Manasse. Infine, la mancanza di un'apertura a un futuro di speranza, quale si respira in altre opere del periodo dell'esilio, come il Secondo Isaia o la tradizione P.

La duplice redazione può meglio spiegare la dialettica interna al dtr su alcuni temi nevralgici, come il ruolo della regalità e il tempio. L'edizione giosiana sarebbe caratterizzata da una visione più ottimistica, sostenuta dalla politica di Giosia, che mirava sia a una riforma religiosa, sia a un progetto di riunificazione delle tribù settentrionali, quasi una restaurazione dell'antico regno davidico. L'edizione esilica, invece, rifletterebbe il pessimismo e il giudizio ormai completamente negativo sulla regalità, che viene giudicata la prima responsabile della catastrofe avvenuta.

b) Quanto all'ipotesi di tre edizioni, tutte del tempo esilico e post-esilico, le proposte si presentano più differenziate. Alfred Jepsen[135] parla di tre redattori:
- il primo (R^{I}) lavorò attorno al 580 su due documenti preesistenti: una cronaca che arrivava sino ad Ezechia; a seguire, degli annali riguardanti il tempio, probabilmente del VII secolo;
- il secondo redattore di ascendenza profetica (R^{II}), attorno al 550, raddoppia la storia precedente con diversi racconti, che insistono soprattutto sull'elezione, la legge, il tradimento del primo comandamento e il castigo;
- infine, il terzo redattore (R^{III}), di ascendenza levitica, da collocare verso la fine del VI secolo, il quale avrebbe apportato all'opera alcuni elementi per giustificare le pretese del nascente levitismo.

Un'ipotesi di tutt'altro genere fu avanzata da Rudolf Smend nel 1971 e rielaborata negli anni successivi con l'apporto dei suoi discepoli.[136] Nella versione più matura, l'ipotesi parla di tre strati:

[135] A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*, Max Niemeyer Verlag, Halle an der Saale 1951, [2]1956. La data della prima edizione trae in inganno, in quanto il lavoro di Jepsen risale agli anni '40, e solo le circostanze belliche impedirono una più celere pubblicazione.

[136] R. Smend, *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistichen Redaktionsgeschichte*, in H.W. Wolff (cur.), *Probleme biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70. Geburtstag*, Kaiser, München 1971, 494-509. In quanto capo-scuola, il suo lavoro analitico si limita ad alcuni passi di Giosuè (1,7-9; 13,1-6; 23) e Giudici (2,17.20s.23). Sono i discepoli a verificare l'ipotesi in ambiti più ampi. In particolare, W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (FRLANT 108), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1972, studiando il libro dei Re, individua un terzo autore dtr che rivela una particolare sensibilità per le tradizioni profetiche; per questo viene identificato con DtrP. Secondo Dietrich, tutti e tre i redattori avrebbero lavorato tra il 580 e il 560 a.C. L'ultimo di essi, il *DtrN*, oltre al commento "nomistico", avrebbe anche aggiunto il finale di 2Re 25,22-30. Quanto a Timo Veijola (la sua tesi, difesa nel 1974: T. Veijola, *Die ewige Dynastie. David und die Entstehung seiner Dynastie nach der deuteronomistischen Darstellung* [AASF. B 193], Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1975, e lo studio successivo: T. Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischem Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* [AASF. B 198], Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1977), descrive il redattore "nomista"

- uno "storico" (*DtrG*) che, basandosi su diverse fonti, scrisse una storia i cui confini letterari vanno da Dt 1,1 a 2Re 25,30. Quest'opera presuppone la riabilitazione di Ieconia e quindi deve essere posteriore al 562; può essere collocata con buone probabilità attorno al 550;
- un secondo autore, vicino alla tradizione profetica (*DtrP*), introdusse diversi racconti di ascendenza profetica e strutturò l'insieme della narrazione sullo schema oracolo-compimento;
- infine, un terzo autore, sensibile alle leggi deuteronomiche e per questo chiamato "nomista" (*DtrN*), introdusse i suoi apporti nei due strati precedenti dell'opera dtr e, persino, nel Tetrateuco. È possibile che proprio a *DtrN* vada ascritta la sutura tra il Tetrateuco e la storia dtr, ovvero la creazione di quel grande affresco storico che va da Genesi a 2Re.

Per completezza, bisognerebbe ricordare anche coloro che hanno tentato di conciliare le due "revisioni" principali qui ricordate, sommandone i vantaggi ed evitandone gli inconvenienti,[137] e altre posizioni più isolate, che rivelano la medesima finalità di superare l'*impasse* isolazionista in cui viene a trovarsi il dtr ipotizzato da M. Noth. Basti qui far cenno alla proposta di Moshe Weinfeld,[138] che pensa a un movimento di "scribi deuteronomici" i quali avrebbero lavorato per più secoli a partire da Ezechia e sino a dopo la caduta di Gerusalemme. Oppure alla proposta di Rainer Albertz, secondo cui si sarebbero avuti due gruppi deuteronomistici, con finalità contrapposte e su temi nevralgici, come il futuro della casa davidica, il ruolo del culto nel tempio di Gerusalemme e l'importanza del messaggio sociale dei profeti. Da una parte vi sarebbero gli storici dtr, legati alla famiglia degli Hilkiadi, leader del gruppo degli esiliati babilonesi, e dall'altra i dtr di Geremia, legati alla famiglia degli Shaphanidi, leader di coloro che erano rimasti in Giudea.[139]

A parte altri contributi parziali su temi specifici o con peculiari attenzioni metodologiche – come la dimensione sincronica studiata da Robert M. Polzin,[140]

(*DtrN*) come il momento sintetico delle due posizioni tra loro in dialettica *DtrH* e *DtrP*. La posizione ultima di R. Smend, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Neubearbeitete und erweiterte Auflage (ThW 1), Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1978, ^{5}2000, 111-125, e R. Smend, *Deuteronomistisches Geschichtswerk*, in E. Fahlbusch (cur.), *Evangelisches Kirchenlexikon. Internationale theologische Enzyklopädie*, I: A-F, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen ^{3}1986, 821-823, è dovuta agli apporti di questi due discepoli. Non dimentichiamo infine che anche altri esegeti, almeno in parte, condividono le posizioni di Rudolf Smend: R. Bickert, W. Roth, F. Foresti, J. Vermeylen. Per gli estremi precisi dei loro studi, si veda: J.L. Sicre Díaz, *La investigación sobre la historia deuteronomista*, 392.

[137] Ricordo almeno N. Lohfink, *Kerygmata des deuteronomistischen Geschichtswerks*, in J. Jeremias - L. Perlitt (Hrsg.), *Die Botschaft und die Boten; Fs. für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 87-100, e E. Cortese, *Theories concerning Dtr: A possible rapprochement*, in Ch.H.W. Brekelmans - J. Lust (curr.), *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies. Papers read at the XIIIth IOSOT Congress, Leuven 1989* (BEThL 94), Univ. - Peeters, Leuven 1990, 179-190.

[138] M. Weinfeld, *The emergence of the Deuteronomistic movement. The historical antecedents*, in N. Lohfink (cur.), *Das Deuteronomium; Entstehung, Gestalt und Botschaft - Deuteronomy. Origin, Form and Message* (BEThL 68), Univ. - Peeters, Leuven 1985, 76-98.

[139] R. Albertz, *In search of the Deuteronomists*, 13-17.

[140] Gli studi che R. Polzin conduce sulla storia dtr con metodo sincronico sono molteplici. Ricordo R.M. Polzin, *Reporting speech in the Book of Deuteronomy. Toward a compositional analysis of the Deu-*

la narratologia invocata da Lyle M. Eslinger,[141] la "nuova" tripartizione suggerita da Mark A. O'Brien,[142] o il confronto con l'opera storica di Erodoto rimarcato da John Van Seters[143] – è importante rilevare la progressiva convinzione che nella storia dtr vi siano di fatto interserzioni sacerdotali.[144]

Nella matassa imbrogliata del problema, alla ricerca di nuove soluzioni per una lacuna storica inquietante, dietro all'autore dtr si sono anche ipotizzati i leviti del post-esilio.[145] Hans Walter Wolff[146] ha parlato di un movimento di opposizione nato da un'alleanza tra leviti e profeti, movimento che sarebbe iniziato già a partire da Osea (VIII sec. a.C.) e continuato sino almeno a Geremia: gli storici dtr proverrebbero dal gruppo dei discepoli di Geremia. Odil Hannes Steck[147]

teronomic history, in B. Halpern - J.D. Levinson (curr.), *Traditions in transformation. Turning points in biblical faith. Festschrift honoring Frank M. Cross 60th birthday*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1981, 193-211; Id., *Moses and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic history. Part One: Deuteronomy, Joshua, Judges* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993 [= ^{1}1980]; Id., *Samuel and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic History. Part two: 1 Samuel* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993 [= 1989]; R.M. Polzin, *David and the Deuteronomist. A literary study of the Deuteronomic History. Part three: 2 Samuel* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington IN 1993.

[141] L.M. Eslinger, *Into the hands of the living God* (JSOT.S 84), The Almond Press, Sheffield 1989. Lo studio è un approccio narratologico e computeristico a Gdc 1-2; 1Sam 12; 1Re 8; 2Re 17. Il risultato dell'analisi condotta dalla prospettiva *ironica* di un "narratore esterno incondizionato" porta Lyle M. Eslinger a rifiutare le varie ipotesi provenienti dall'ambiente storico-critico. Così, ad esempio, Gdc 2 e 2Re 17 creano un'inclusione ironica per smascherare ogni semplicistica e ingenua lettura degli eventi della storia di Israele e del suo esilio.

[142] M.A. O'Brien, *The Deuteronomistic history hypothesis: a reassessment* (OBO 92), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1989. A suo parere, il dtr – che risalirebbe al tempo di Giosia – avrebbe compilato una narrazione storica che da Dt 1,1 arrivava sino a 2Re 23,23, ideologicamente orientata a sostenere la riforma di Giosia (cf soprattutto Dt 12,10-11). Egli avrebbe avuto a disposizione fonti di lunghezza considerevole, in particolare di origine profetica. In seguito, la sua opera avrebbe subito un triplice ampliamento: *1)* un aggiornamento per far giungere la narrazione sino alla caduta di Gerusalemme (aggiunta di 2Re 23,24–25,30); *2)* una rielaborazione esilica anti-monarchica; *3)* una edizione "nomistica" del tardo periodo esilico o del primo periodo post-esilico, che avrebbe "democratizzato" alcune impostazioni troppo legate alla regalità. In un periodo ancora più tardo, O'Brien non esclude nuovi aggiustamenti parziali, per far quadrare l'opera con il Pentateuco ormai formato e la revisione deuteronomistica del libro di Geremia.

[143] J. Van Seters, *In search of history*, 209-362.

[144] L'estensione di tali sezioni, specialmente nel libro di Giosuè, è forse maggiore di quanto si pensi: cf L. Perlitt, *Priesterschrift im Deuteronomium?*, in *Supplement*, ZAW 100 (1988) 65-88; E. Cortese, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (OBO 94), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990; D.L. Christensen, *New evidence for the Priestly redaction of Deuteronomy*, ZAW 104 (1992) 197-201.

[145] Così ipotizzava già G. von Rad, *Deuteronomio: Traduzione e commento* (AT 8), Paideia Editrice, Brescia 1979, 16-18 [orig. ted. 1964]; G. von Rad, *Die deuteronomische Geschichtstheologie in den Königsbüchern*, in Id., *Deuteronomium-Studien* (FRLANT NF 40), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1947, 52-64: 64.

[146] H.W. Wolff, *Hosea geistige Heimat*, ThLZ 81 (1956) 83-94: 94; Id., *Das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerk*, ZAW 73 (1961) 171-186: 185. Ciò che il dtr riprende dalla tradizione profetica, potrebbe essere sintetizzato in quattro dimensioni: l'orientamento al solo JHWH; l'obbedienza alla sua legge, trasmessa da Mosè e dai profeti, soprattutto nella sintesi del primo comandamento; la critica a un culto ipocrita; e, infine, il fatto che la conversione si basa di più sull'azione unilaterale di Dio (cf Dt 4,19-31; 30,1-10) che non sulla volontà umana.

[147] O.H. Steck, *Strömungen theologischer Tradition im alten Israel*, in Id. (Hrsg.), *Zu Tradition und Theologie im Alten Testament* (BThSt 2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1978, 27-56: 40-54. Il

li ha considerati parte di un movimento di leviti che avrebbero lavorato nel paese sino all'epoca ellenistica. Altri ancora[148] hanno ambientato il deuteronomismo nel contesto della nascente istituzione sinagogale, che – a parere di questi critici – sarebbe da collocare proprio nel periodo esilico.

Tutte queste proposte e controproposte, più che colmare la lacuna dell'isolazionismo indeterminato del dtr di M. Noth, hanno notevolmente complicato il problema. La prospettiva storica che, sebbene discutibile, nell'ipotesi di Noth era almeno molto precisa, è andata perduta e l'enigma dell'ambiente da cui deriva il deuteronomismo non è stato risolto.

Norbert Lohfink[149] ha giustamente criticato l'idea di un movimento dtr, specie se usata in modo acritico, mettendo in luce la falsità di un'argomentazione pressappoco di questo genere: se ci sono molti testi in molti libri che possono appartenere al dtr, allora deve essere esistito un movimento dtr esteso nel tempo. Per poter definire i movimenti di idee, non bisogna partire dalla retorica, ma dalle loro finalità. È quindi semplicistico concludere sulla base di una comune retorica che vi sia stato un movimento o una scuola dtr uniformi. Al contrario, è possibile che gruppi con diversi background e linguaggi appartengano allo stesso movimento, perché hanno le medesime finalità. Come però aggiunge R. Albertz, è ancora più importante segnalare l'altra possibilità che «gruppi provenienti da un comune background con una medesima o un'analoga retorica possono ciononostante costituire diversi movimenti in quanto lottano per finalità diverse».[150] Per poter dunque identificare il deuteronomismo, bisogna anzitutto analizzare i testi con una sensibilità capace di cogliere la tendenza del loro orientamento ideologico a riguardo dei cardini portanti della società disegnata: identità nazionale, visione religiosa, ruolo del tempio, potere politico e ambiente sociale. Alla fine, sarà necessario dare anche una soluzione storica al deuteronomismo, perché «un'ipotesi letteraria può considerarsi dimostrata, se è possibile dotarla di un plausibile fondamento nella storia reale».[151]

6.4. Fonte, codice o tradizione sacerdotale (P)

Già la difficoltà di titolare la "quarta" fonte dell'*ipotesi documentaria* è un indizio della difficoltà di identificare che cosa rappresenti veramente questo "documento" tanto importante per la formazione del Pentateuco e del *TaNaK*.

suo giudizio più recente a me noto è però molto più sfumato: O.H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage des Kanons* (BThSt 17), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1991, 145[33]: «oggi sarei più cauto nell'identificare questi sostenitori come "leviti", ma non ho una soluzione migliore».

[148] Cf E. Janssen, *Juda in der Exilszeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums* (FRLANT 69), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1956, 123; E.W. Nicholson, *Preaching to the exiles. A study of the prose tradition in the book of Jeremiah*, Blackwell, Oxford 1970, 134.

[149] N. Lohfink, *Gab es eine deuteronomistische Bewegung?*, in W. Gross (cur.), *Jeremia und die "deuteronomistische Bewegung"* (BBB 98), Athenäum, Weinheim 1995, 313-382: 315s.

[150] R. Albertz, *In search of the Deuteronomists*, 6.

[151] R. Albertz, *In search of the Deuteronomists*, 1.

Anche la storia della sua denominazione, come si è visto, è stata travagliata. Dapprima fu chiamato *Elohista* (J. Astruc), poi E[1] (H. Hupfeld), poi *Priestercodex* «Codice sacerdotale» (da cui deriva la sigla P; il primo a chiamarlo così fu A. Kuenen), e – da ultimo – *tradizione sacerdotale* (G. von Rad, M. Noth).

Nell'ipotesi classica P avrebbe fornito al redattore finale del Pentateuco la trama generale della narrazione. Il libro di Genesi, ad esempio, sarebbe debitore a P della scansione sistematica del racconto in *tôl'dôt* «genealogie, storia».[152] Senz'altro si deve sottolineare che P non è solo una raccolta legislativa, un "codice", ma è anche un documento di storia narrata e per questo è stato conservato quasi per intero.

Ecco il quadro generale del materiale attribuito a P:

Creazione e diluvio	Gn 1,1–2,4a; 5,1-28. 30-32; 6,9-22; 7,6. 11. 13-16a. 18-21. 24; 8,1-2a. 3b-5. 13a. 14-19; 9,1-17. 28-29; 10,1-7. 20. 22-23. 31-32; 11,10-26
Abramo	Gn 12,4b-5; 13,6. 11b-12a; 16,1a. 3. 15. 16; 17; 19,29; 21,1b. 2b-5; 23; 25,7-11a. 12-17
Esaù e Giacobbe	Gn 25,19-20. 26b; 26,34-35; 27,46–28,9; 29,24. 29; 31,18b; 33,18a; 34,1-2a. 4. 6. 8-10. 13-18. 20-24. 27-29; 35,9-13. 15. 22b–37,1
Giuseppe	37,2a; 46,5b-27; 47,7-11. 27b-28; 48,3-7; 49,1a. 28b-33; 50,12-13
Egitto e Mosè	Es 1,1-5. 7. 13-14; 2,23b-25; 6,2–7,6
Piaghe e uscita	Es 7,7-13. 19. 20a. 21b-22; 8,1-3. 11b-15; 9,8-12; 11,9–12,20. 28. 37a; 12,40–13,2; 14,1-4. 8. 9. 15-18. 21a. 21c-23. 26. 27a. 28-29
Deserto e leggi	Es 16,1-3; 16,5–17,1a; 19,1-2a; 24,1. 2. 15b-18a; 25,1–31,18a; 34,29 – Nm 10,28 (compreso tutto il Levitico); 13,1-17a. 21. 25-26a. 32a; 14,1. 2. 5-7. 10. 26-30. 34-38; 15,1–16,1a. 2b-11. 16-24. 27a. 32b. 35–20,1a. 2. 3b. 4. 6-13. 22-29; 21,4a. 10-11; 22,1; 25,6–31,54; 32,18-19. 28-33; 33,1–36,13
Fine di Mosè	Dt 32,48-52; 34,1a Il racconto P prosegue anche nel libro di Giosuè, con pochi dettagli sulla conquista, ma molti particolari sulla distribuzione della terra fra le dodici tribù (Gs 13-21).[153]

In questo documento, i corpi legislativi sono molto più sviluppati della narrazione, che assume il ruolo di "cornice" delle varie istituzioni presenti in Israele. La caratteristica è di non avere piccoli racconti frammentati, ma uno sviluppo disteso per i momenti cruciali di quella storia che è fatta risalire nientemeno che al momento della creazione. A unire questi medaglioni narrativi servono appunto le *tôl'dôt* «genealogie, storia», in cui sono ricordati i nomi di tutte le generazioni intermedie. Prima di arrivare all'alleanza mosaica, molto sviluppata nei suoi dettami rituali e sacerdotali, ma poco nel suo valore etico e giuridico, P anticipa tre altre alleanze di Dio con Adamo, Noè e Abramo: è la ragione

[152] Dieci sono le fondamentali occorrenze di *'ēlleh tôl'dôt X* in Genesi: 2,4a; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2. Si veda il capitolo 6 a pag. 219ss. Su questo modismo nel contesto di P si veda S. Tengström, *Die Toledot-Formel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (CB.OT 17), Gleerup, Lund 1982.

[153] E. Cortese, *Josua 13-21. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk* (OBO 94), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1990.

per cui J. Wellhausen l'amava definire *Vierbundesbuch* «il Libro delle quattro alleanze».

Il vocabolario e i formulari sono molto fissi e stereotipi, soprattutto per le cose che riguardano il culto, e l'autore mira ad essere preciso ed esatto, ma finisce per essere insopportabile a causa della sua prolissità. Egli possiede un linguaggio povero di immagini, ma ricco di concetti e di astrazioni.

Il documento stesso P è però frutto di tradizioni precedenti. Vi sono indizi, secondo buona parte dei critici, che fanno pensare a un documento non esclusivamente post-esilico, ma con alcuni materiali risalenti al pre-esilio, persino all'epoca di Ezechia (fine VIII sec. a.C.). È prevalso distinguere un triplice livello in P, almeno nei lavori critici più specializzati:

a) uno scritto storico e legislativo, detto *priesterliche Grundschrift* «scritto fondamentale sacerdotale» (P^1 o anche P^g), che starebbe alla base di tutto il documento;

b) una raccolta particolare di leggi che A. Klostermann[154] per primo ha chiamato *Heiligkeitsgesetz* «legge di santità» (H o anche P^h o P^2). Si trova in Lv 17-26 e tratta specialmente della santità levitica; dovrebbe risalire al tempo di Ezechiele o poco dopo e solo in un secondo momento sarebbe stato inserito nel documento sacerdotale già esistente;

c) altre aggiunte supplementari (chiamate P^3, P^4 e P^5 da A. Kuenen o anche P^s e P^x da altri critici), che potrebbero provenire da mani successive tutte riconducibili alla medesima scuola.

A. Bertholet e B. Baentsch hanno inoltre distinto due ulteriori raccolte di leggi:

a) un rituale dei sacrifici (*Opferthora*) detto P^o (Lv 1-7);[155]

b) una serie di precetti per la purità (*ṭōhar*) o impurità (*ṭum'â*) ontologica (*Reinheitsvorschriften*) P^r (Lv 11-15),[156] che sarebbero stati inseriti nel documento sacerdotale quando P^g era già stato unito ad H, prima che fossero inseriti i supplementi di P^s.

La prima ipotesi documentaria, quando parlava di una *Grundschrift* – press'a poco coincidente con quella che in seguito si sarebbe chiamata P – la considerava la parte più antica del Pentateuco, in quanto appariva essere il documento che meglio esprimeva il mosaismo e la figura dello stesso Mosè. Ora, è vero che alcuni critici come C. Bruston e A. Dillmann hanno continuato a ritenere P anteriore a D; tuttavia, progressivamente si è giunti a ribassare di molto la data di composizione del sacerdotale, fino a giungere a un consenso pressoché unanime nel ritenere P post-esilico, almeno nella sua redazione scritta.

[154] A. Klostermann, *Ezechiel und Heiligkeitsgesetz*, in Id., *Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte*, Deichert (Böhme), Leipzig 1893, 368-418: 386.

[155] A. Bertholet, *Leviticus* (KHC 3), Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1901, XII.

[156] B. Baentsch, *Exodus-Levitikus-Numeri* (HK.AT I/2), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1903, 415.

Anche il rapporto con Ezechiele andò progressivamente precisandosi. Il "nuovo culto" di Ez 44,10–46,15 si rivela come una fase *intermedia* tra D e P, in quanto le specificazioni legali sono più dettagliate di quelle del Deuteronomio e meno di quelle di Ezechiele. Dal momento che Ezechiele scrive la sua "*nuova tôrâ*" nel 573 o 572, si deve dunque dedurre che P sia posteriore a questa data.

Tuttavia, i critici più saggi, come S.R. Driver,[157] sono andati molto cauti ad offrire una data precisa per collocare il documento sacerdotale, soprattutto per il documento fondamentale P^g. I discepoli di Wellhausen la fissano dopo il ritorno dall'esilio. Secondo alcuni, ciò che Esdra avrebbe letto davanti al popolo non sarebbe stata la *tôrâ* intera, ma soltanto il libro di Genesi. Coloro che invece sostengono che Esdra abbia letto tutto il Pentateuco al popolo, devono anche presupporre che il Pentateuco sia stato composto dopo Ezechiele, ma anche prima del rimpatrio degli esuli.

Se la data di composizione di P è post-esilica, rimane da comprendere per quale sentiero della tradizione sia avvenuta la trasmissione del materiale narrativo qui confluito. Secondo i discepoli di Wellhausen, P avrebbe attinto al R^{JE}, che aveva redatto la sua sintesi sotto Ezechia, manipolando alcuni dati tradizionali per farli quadrare con le proprie idee e finalità. Al contrario, Ch.F.A. Dillmann e S.R. Driver pensano che P sia ricorso a nuovo materiale tradizionale senza alcun adattamento manipolatorio.

Il materiale legislativo è svalutato in modo sprezzante dalla scuola di Wellhausen, attribuendo ad esso la causa della teocrazia giudaica post-esilica. Tale posizione non è stata però condivisa da tutti. Non sono mancati coloro che hanno pensato al radicamento delle istituzioni post-esiliche nel periodo monarchico, sebbene siano state poi sviluppate e adattate alla nuova situazione creatasi con il solo potere dei sacerdoti e senza più alcuna istituzione regale.

In effetti, non pochi elementi sembrano condurre al periodo monarchico:

i) Si pensi alla *'ōhel* «tenda», chiamata anche *'ōhel mô'ēd* «tenda del convegno». Es 25-31 e 35-40 sono quasi per intero dedicati ad essa e ai suoi arredi. Molti episodi avvengono attorno o dentro la «tenda», come i sacrifici, che non possono compiersi se non davanti ad essa (Lv 1,3.5; 3,2.8.13; 4,5-7.14-18; 6,9.19.23; 14,11; 16,1-34; 17,1-9; Nm 5,17; 6,10; 19,4). Tutte le leggi a partire da Lv 1,1 sono comunicate a Mosè dalla «tenda»: *wajjiqrā' 'el-mōšeh wajdabbēr* JHWH *'ēlājw mē'ōhel mô'ēd lē'mōr* «JHWH chiamò Mosè e gli parlò dalla tenda del convegno». E infine, particolare non secondario, la legislazione che riguarda la «tenda» è enfaticamente siglata con una validità perenne: *ḥuqqat 'ôlām l'dōrōtām* «un decreto perenne di generazione in generazione» (o formule simili in Es 27,21; 28,43; 30,21; Lv 3,17; 6,11; 10,9; 16,29.34; 17,7; 24,3.8; Nm 18,23; 19,10). Che la «tenda» sia una finzione posteriore, quando ormai non esisteva più il Primo Tempio, sembra essere un *a priori* della scuola di Wellhausen, per spostare la datazione di P al dopo-esilio. Ma vi sono troppi elementi che fanno pensare a una memoria reale e quindi a un elemento letterario collegato con il periodo monarchico.

[157] S.R. Driver, *An introduction to the literature of the Old Testament*, New edition, revised, Varda Books, Skokie IL ^{1}1897, ^{9}1913.

ii) L'arca, le tavole, i cherubini, gli *'ûrîm* e *tummîm*... tutti oggetti non più in uso nel periodo del Secondo Tempio. Difficile pensare a un'innovazione senza alcuna tradizione, se non altro come memoria storica che poteva risalire anche oltre il periodo monarchico.

iii) La distinzione tra sacerdoti e leviti. È solo P a distinguere tra sacerdoti e leviti e a rimarcare che non tutti i leviti sono sacerdoti, ma solo i discendenti da Aronne della famiglia di Ṣadok. 2Cr 31,2 attribuisce a Ezechia la distinzione di tale gerarchia, ma questo in ogni modo non può essere l'esecuzione della *tôrâ* di Ez 44,9-16.

iv) La «casa di Aronne» è privilegiata sopra tutti gli altri gruppi levitici, che P non fa partecipi del sacerdozio del Secondo Tempio. L'unica analogia si trova con l'opera cronistica, che loda Ezechia come il più eccellente tra i re di Israele e Giuda, tanto da essere posto sullo stesso piano di Salomone, che stabilì l'aronnita Ṣadok come sacerdote del Tempio gerosolimitano.

v) La centralizzazione dell'apparato sacrificale del Tempio sembra che sia da collegare a Ezechia. Su questo concorda sia la storia dtr che quella cronistica. Ciò avrebbe avuto come conseguenza di porre tutti i sacrifici sotto l'egida dei sacerdoti aronniti, i quali nel medesimo tempo avevano assunto il potere nel tempio di Gerusalemme.

vi) A Ezechia è attribuita anche la distruzione del *nᵉḥuštān*, ovvero il serpente di bronzo di Mosè che era stato collocato all'ingresso del Tempio (cf 2Re 18,4). Questo fatto dimostra che una reliquia tanto importante per la memoria di Mosè poté essere distrutta solo in un clima di grande favore per Aronne e di poca considerazione per Mosè, mentre E si dimostra favorevole a Mosè e poco ad Aronne.

vii) Gli stretti rapporti tra la casa di Aronne e la casa di Davide sono comprensibili sotto il regno di Ezechia e si trovano di fatto registrati anche in P nella notizia che Aronne è sposato con la sorella di Naḥšon ben Amminadab, principe della tribù di Giuda e antenato di Davide (Es 6,23; Nm 2,3; Rut 4,20-22).

7. IMPLOSIONE DEL SISTEMA

La costruzione dell'*ipotesi documentaria*, che sembrava essere diventato quasi un "dogma" per l'esegesi critica, raggiunto il suo apogeo nella prima metà del XX secolo, diede segni di cedimento strutturale una generazione dopo la seconda guerra mondiale. Nel corso di quegli anni, ebbero grandi attenzioni le fonti J e P, nell'impostazione "fissata" da G. von Rad. A soffrire fu invece la fonte *Elohista*, per la quale H. Cazelles profetizzava: «Ce malheureux élohiste n'a pas de chance».[158] Le voci che osavano mettere in crisi l'intero impianto critico erano isolate ed, essendo incomprese, erano squalificate come un po' *rétro*. Voglio ricordare tra queste l'opera meritevole di Umberto Cassuto,[159] apparsa in ebraico

[158] H. Cazelles, *Pentateuch*, in *DBSup* [1966], VII, 804.

[159] La principale e anche più raffinata opera è U. Cassuto, *La questione della genesi* (Pubblicazioni della R. Università degli Studi di Firenze. Facoltà di Lettere e Filosofia. 3. Serie), Le Monnier, Firenze 1934, cui seguirono una serie di commentari a Genesi (*A commentary on the Book of Genesis. I. From Adam to Noah. Gen 1,1-6,8a*, The Magnes Press, Jerusalem 1961; *A commentary on the Book of Genesis. II: From Noah to Abraham, Gen 6,9-11,32. With an appendix: a fragment of Part III [Abraham and the Promised Land]*, The Magnes Press, Jerusalem 1964). Un'esposizione sintetica della sua posizione fu offerta prima in ebraico e poi inglese in: U. Cassuto, *tôrat hā'ûdôt wᵉsiddûrîm šel siprê hat-tôrâ; šmôneh šiʿûrîm* (Publications of the Perry Foundation in the Hebrew University of Jerusalem), The Magnes Press, Jerusalem 1941, ²1953; trad. ingl.: *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch: eight lectures*, With an introduction by J.A. Berman, Transl. from the Hebrew by I. Abrahams, Shalem, Jerusalem ²2006 [¹1961].

la prima volta nel 1941 e tradotta in inglese nel 1961, e la più equilibrata e centrata critica di R. Enrico Galbiati,[160] che – ingiustamente – fu molto criticato nelle recensioni scientifiche dell'epoca.[161] L'opera di mons. Galbiati suggerisce infatti che – anche ammettendo un'attribuzione a diverse fonti dietro il testo finale che attualmente leggiamo nella *Tôrâ* – alla fine il compito dell'interprete è di spiegare e comprendere il testo finale e non la sua (sempre ipotetica) preistoria e in esso si verificano criteri stilistici e compositivi sorprendentemente apprezzabili. Nel corso degli anni '70 e nel giro di tre brevi decenni ha avuto luogo una vera e propria rivoluzione copernicana.

Un problema ancora aperto è la conciliabilità delle fonti con l'approccio della *Überlieferungsgeschichte* «Storia delle tradizioni», il cui corifeo fu H. Gunkel. Si è visto, ad esempio, che G. von Rad e M. Noth, pur parlando di entrambi i modelli, mettevano in secondo piano l'idea di "fonti", preferendo il concetto di "tradizione". Ma una volta accettato il modello di tradizione, si procede celermente lontano dal modello classico di quella che era appunto l'ipotesi *documentaria* (e non di diverse tradizioni).

Un altro problema che ha fatto implodere tutto il sistema riguarda la datazione delle fonti. Non è casuale che le tendenze più "conservatrici" abbiano sempre optato per una datazione alta delle fonti del Pentateuco. Ricordo, ad esempio, William Fox Albright, il quale pensa che il Pentateuco fosse sostanzialmente completo nel 522 a.C. Sotto la voce di questo paragrafo, va ricordato anche il tentativo di spingere verso una data "alta" quelle tradizioni religiose caratteristiche di Israele che hanno avuto anche relazione con le fonti, ma che direttamente interessano fenomeni extra-letterari. Si pensi alla *bᵉrît* «patto, alleanza» la cui antichità fu sostenuta da George E. Mendenhall in analogia ai trattati di vassallaggio ittiti (XIII e XIV secolo a.C.).[162]

8. FORZA E DEBOLEZZA DELL'IPOTESI DOCUMENTARIA: I PRINCIPALI "CRITERI"

Non vi è da stupirsi se l'impianto scientifico dell'*ipotesi documentaria* ha potuto crollare in così breve tempo nelle sue strutture portanti. In verità, come sempre accade per le ipotesi in ambito letterario, niente è totalmente nuovo, né totalmente da distruggere: basta lo spostamento di qualche fattore per avere un esito rivoluzionario rispetto al punto di partenza. È esattamente quanto è successo. Si cominciò dapprima a mettere in crisi l'identità dell'opera Elohista; in seguito si pensò di spostare la cronologia dello Jahwista, fino a mettere in crisi anche la sua identità letteraria.

[160] E.R. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo. Contributo allo studio dei criteri stilistici dell'Antico Testamento e della composizione del Pentateuco* (ScrinTheol 3), Paoline, Alba CN 1956.

[161] Positiva fu l'accoglienza di A. Ravenna, in RasIsr 22 (1956) 477. Negative quelle di J. Coppens, in EThL 34 (1958) 552 e di H. Cazelles, in BoL (1958) 37; soprattutto, con pesanti critiche, in VT 8 (1958) 99-102.

[162] G.E. Mendenhall, *Covenant forms in Israelite tradition*, BA 17 (1954) 50-76.

8.1. Punti di non ritorno dopo l'ipotesi documentaria

Dopo il cammino critico percorso negli ultimi due secoli e mezzo dal mondo accademico occidentale a riguardo della formazione del Pentateuco, vi sono alcuni *punti di non ritorno*.

a) Il più importante di essi è il superamento del concetto di *autorità mosaica* nel senso precisivo di Mosè quale autore letterario del Pentateuco. Il problema spinoso è stato definitivamente risolto dal punto di vista critico, distinguendo diversi livelli di significato nel concetto apparentemente unitario di *autorità mosaica* del Pentateuco. Assunto in senso critico, il rimando all'egida mosaica significa qualcosa di meno dell'assunto tradizionale, in quanto Mosè non ha direttamente scritto quei testi a lui riferiti, ma molto di più da un altro punto di vista, in quanto veramente il mito fondatore mosaico è insostituibile nella storia delle origini di Israele. Decisivo per comprendere le origini di Israele, tale ruolo di Mosè non viene affatto meno, anche se si lascia cadere il ristretto senso di "autore letterario". L'*autorità mosaica* rimane affermazione sempre valida se riferita all'*autorevolezza* e al momento sorgivo della tradizione religiosa e letteraria da cui si diparte la storia di Israele.[163]

b) Un secondo punto di non ritorno è di aver compreso più a fondo il modo di comporre degli antichi, i quali seguivano i canoni retorici ed estetici dell'epoca, non identici ai nostri moderni canoni di composizione.[164] È stato l'approfondimento della conoscenza di essi ad aver fatto cambiare il modo di giudicare il Pentateuco, avendo trovato anche in altre letterature dell'Antico Vicino Oriente analogie importanti per comprendere meglio anche la formazione del Pentateuco stesso.[165] Ad esempio, uno dei comportamenti fondamentali degli autori antichi era di non buttare mai alcun materiale a loro disposizione, anche se fosse stato "antitetico" rispetto all'ipotesi storica proposta dalla propria narrazione; uno degli *escamotage* più utilizzati consisteva nel mettere tali sezioni in appendice, alla fine del racconto. Si legga in questa prospettiva il "secondo" matrimonio di Abramo con Ketura (Gn 25,1-4) oppure le genealogie di Esaù, che potrebbero essere considerate l'ossatura fondamentale per la costruzione di una "storia delle origini edomite" mai sviluppata (Gn 36,1-43, da confrontare stilisticamente con 1Cr 1-9).

c) Dobbiamo considerare punto di non ritorno anche la valorizzazione del senso letterale. L'allegoresi patristica, se escludiamo parzialmente i grandi maestri come Origene e Girolamo, non ha mai valorizzato la *littera* in sé, ma l'ha sempre vista come il punto di partenza – da abbandonare presto – per passare al senso spirituale. L'approccio critico ha insegnato a studiare a fondo il testo con ogni possibile sussidio, perché la stessa *littera* è in grado di far germinare dal suo interno un valore simbolico.

In modi diversi, il tramonto dell'ermeneutica di Rabbi Aqiba, morto nel 135 durante la seconda rivolta giudaica, e la divaricazione allegorica del Primo Testamento iniziata dopo la crisi di Marcione verso la metà del II secolo d.C., avevano portato la tradizione giudaica e cristiana quasi a trascurare il senso letterale e a privilegiare il senso di "secondo livello", in ogni modo esso fosse chiamato.[166] È invece importante partire dal *senso letterale*.

L'enciclica *Divino Afflante Spiritu* (30 settembre 1943) e la costituzione dogmatica del Concilio Vaticano II *Dei Verbum* (18 novembre 1965) dimostrano che il recupero del senso letterale è definitivamente ratificato per l'esegesi cattolica:

> L'esegeta cattolico si applichi a quello che fra tutti i suoi compiti è il più alto: trovare ed esporre il genuino pensiero dei Sacri Libri. Nel far questo, gli interpreti abbiano ben presente che loro massima cura deve essere quella di giungere a discernere e precisare quale sia il senso *letterale*, come suol chiamarsi, delle parole bibliche. Perciò devono con ogni diligenza rintracciare il significato *letterale* delle parole, giovandosi della cognizione delle lingue, del contesto, del confronto con luoghi simili: cose tutte, donde anche nell'interpretazione degli scritti profani si suole trarre partito per mettere in limpida luce il pensiero dell'autore (*Divino Afflante Spiritu*, Parte II, § 2).[167]
>
> Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l'interprete della sacra Scrittura, per capir bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi abbiano veramente voluto dire e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole. Per ricavare l'intenzione degli agiografi, si deve tener conto fra l'altro anche dei generi letterari. La verità infatti viene diversamente propo-

[163] Si veda E.R. GALBIATI, *Mosè autore del Pentateuco*, in *Cento problemi biblici*, Pro Civitate Christiana, Assisi 1961, 127-140; ID., *La questione di Mosè scrittore*, in T. BALLARINI (cur.), *Introduzione alla Bibbia*, Vol. II/1, Marietti, Torino 1969, 64-66; D.L. CHRISTENSEN - M. NARUCKI, *The Mosaic authorship of the Pentateuch*, JETS 32 (1989) 465-471.

[164] Su questo punto si è mostrata già molto attenta l'enciclica *Divino Afflante Spiritu* (30 settembre 1943): «Quel che hanno voluto significare con le loro parole quegli antichi non va determinato soltanto con le leggi della grammatica o della filologia, o arguito dal contesto; l'interprete deve quasi tornare con la mente a quei remoti secoli dell'Oriente, e con l'appoggio della storia, dell'archeologia, dell'etnologia e di altre scienze, nettamente discernere quali generi letterari abbiano voluto adoperare gli scrittori di quella remota età. Infatti gli antichi orientali per esprimere i loro concetti non sempre usarono quelle forme o generi del dire, che usiamo noi oggi; ma piuttosto quelle ch'erano in uso tra le persone dei loro tempi e dei loro paesi. Quali esse siano, l'esegeta non lo può stabilire a priori, ma solo dietro un'accurata ricognizione delle antiche letterature d'Oriente» (Parte II, § 3 = *EB*, n. 558).

[165] Si pensi, ad esempio, alla storia della formazione delle grandi epopee mesopotamiche, *Enūma ēliš*, *Atraḫasīs* o *Gilgameš* con le loro molteplici redazioni. Cf J.H. TIGAY, *The evolution of the Gilgamesh epic*, Univ. of Pennsylvania, Philadelphia PA 1982; ID., *The evolution of the Pentateuchal narratives in the light of the evolution of the Gilgamesh Epic*, in ID. (cur.), *Empirical models for biblical criticism*, Univ. of Pennsylvania, Philadelphia PA 1985, 21-52.

[166] L'ermeneutica giudaica parla del *pardēs* «paradiso», un acronimo che stabilisce i quattro gradi della spiegazione/comprensione: *p'šāt* «senso ovvio», *remez* «concordanza», *dāraš* «ricerca» e *sôd* «mistero». L'ermeneutica cristiana invece è nella linea di due sensi fondamentali, la *lettera* e lo *spirito*, ed evenro

> sta ed espressa in testi in vario modo storici, o profetici, o poetici, o anche in altri generi di espressione. È necessario adunque che l'interprete ricerchi il senso che l'agiografo in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso, intendeva esprimere ed ha di fatto espresso. Per comprendere infatti in maniera esatta ciò che l'autore sacro volle asserire nello scrivere, si deve far debita attenzione sia agli abituali e originali modi di sentire, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell'agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi erano allora in uso nei rapporti umani (*Dei Verbum*, n. 12).[168]

È vero che entrambi i documenti, immediatamente dopo aver segnalato questa fondamentale attenzione, tornano a sottolineare l'importanza di altri parametri per «non perdere di vista che si tratta della parola da Dio ispirata» (magistero ecclesiastico, esposizione dei santi padri, "analogia della fede", insieme canonico della Scrittura...), ma proprio questa successione mette in luce come ormai sia irrinunciabile attraversare criticamente il senso letterale.

d) Il metodo critico ha inoltre contribuito a formare nel lettore credente una sensibilità più raffinata per l'affermazione della *storicità* di una narrazione. Non è più possibile tornare a un'ingenua considerazione della verità storica, ma è necessario ravvivare il giusto equilibrio che sempre si deve verificare tra l'*esattezza* di un dato storico (documentabile con i criteri oggettivi della ricerca storico-critica) e la *pretesa veritativa* di una narrazione (indipendente dalla sua esattezza storica e quindi non misurabile con criteri storico-critici).

Ho avuto modo di scrivere, a conclusione del convegno dell'Associazione Biblica Italiana (ABI) del 2008:

> Il rapporto tra metodo (o processo esegetico) e comprensione (che sempre presuppone un certo orizzonte ermeneutico) è intrinseco alla natura stessa della Parola attestata nella Scrittura: è lo stesso testo biblico a far traghettare il lettore dalla caratteristica del *tessuto scritto* al mondo del testo. L'atto di lettura deve corrispondere alla realtà intesa dal testo, ma la corrispondenza è un atto pratico che ha la forma della fede, inscindibilmente personale ed ecclesiale. Ciò non significa l'affermazione che non siano possibili letture parziali o riduzioni alla sola filologia o ricerca storica, ma esse non possono prendere il posto del pieno atto di comprensione. Le letture parziali rimangono sempre un *organon* dell'esecuzione più complessiva dell'atto di lettura che necessariamente coinvolge il soggetto a partecipare all'eccedenza dell'evento attestato dal testo. "Comprensione" e "spiegazione" sono dunque in vicendevole e perenne dialettica, dal momento che il criterio veritativo di ogni senso consiste in quell'"epifania" dell'essere che nessun senso può adeguare, perché non ne è mai l'origine. Non è dunque possibile ridurre l'ermeneutica alla sola "spiegazione" o alla disputa sui diversi metodi per giungere alla spiegazione; ma nemmeno si può pensare ad una "comprensione" che possa elidere il momento esplicativo. La priorità della "comprensione" trova la sua ragione in una teoria ontologica che, stabilendo il fondamento dell'irriducibilità del *senso* al metodo stesso, impedisce all'ermeneutica sia di ridursi a metodologia esegetica, sia di sostituirsi alla *verità*. Tuttavia, l'ermeneutica "apre" lo spazio in cui è possibile un'epifania dell'Assoluto, pur non potendone tematizzare i contenuti. Sarà invece compito della fede identificare questo Assoluto come "Dio", sulla base della rivelazione. Come si può vedere, l'impostazione corretta dell'"immaginazione simbolica" permette di superare sia l'onto-teologia della metafisica classica, sia una concezione "debole" di ermeneutica, incapace di porsi in rapporto con la verità.[169]

[168] *EB*, nn. 688-689.

In altre parole, non si devono creare conflitti tra ricerca storico-critica e lettura teologica di un testo. Nemmeno è possibile escogitare una "duplice verità" – quella storica e quella teologica – o semplicisticamente concedere alla ricerca storica un primo approccio che poi sarebbe comunque superato da un *sensus plenior*.[170] Il problema ermeneutico deve mostrare la possibilità d'interpretare l'unico oggetto mediante molteplici approcci complementari, che sono degli accessi a sensi sostenibili per diversi livelli di comprensione.

8.2. Punti di debolezza. Il problema della criteriologia

L'*ipotesi documentaria*, come ogni ipotesi di critica letteraria, è una potente struttura capace di tenere uniti elementi eterogenei, ma nello stesso tempo è una costruzione fragile, le cui fondamenta devono essere ogni volta verificate, se non si vuol provocare un'improvvisa implosione dell'intero edificio. Non bisogna quindi moltiplicare senza necessità i *criteri* che la sorreggono e, insieme, è necessario ritornare su quelli già accolti per verificarne la sostenibilità, così che non si costruisca su basi di polvere. Come in ogni processo scientifico, anche l'errore può essere un passo fecondo verso una nuova acquisizione. Tuttavia, una volta smascherato l'errore, non ci devono essere remore a correggerlo e percorrere un altro sentiero.

Il senso di questo paragrafo, che analizza i maggiori criteri utilizzati all'interno dell'*ipotesi documentaria*, mira a far comprendere la loro relativa forza ma anche la loro implicita debolezza, dal momento che siamo in campo letterario e non nel campo delle scienze esatte.

a) *Nome divino*

Fin dai primi passi della critica letteraria del Pentateuco con J. Astruc e B. Witter, il criterio dei diversi nomi divini fu il principale argomento per postulare l'esistenza di fonti diverse. Ciò che più lascia perplessi è l'applicazione meccanica e quasi autosufficiente del criterio stesso. Che, ad esempio, Es 6 sia la rivelazione del nome JHWH per P e che Gn 4,26 non possa essere della stessa mano, è un fatto che balza agli occhi. D'altra parte, non si può negare ad un'eventuale tradizione J la possibilità di utilizzare anche il titolo divino generico *'ĕlōhîm*, ac-

[169] G. BORGONOVO, *Conclusioni*, in E. MANICARDI - G. BORGONOVO (curr.), *Processo esegetico ed ermeneutica credente: una polarità intrinseca alla Bibbia. XL Settimana Biblica Nazionale (Roma, 8-12 Settembre 2008)*, RSB 22,1-2 (2010) 339-345.

[170] L'insufficienza del concetto di *sensus plenior* sta nel fatto di semplificare il problema ermeneutico facendo appello al "vero" autore del testo biblico, Dio, che avrebbe previsto sin dall'inizio un senso non disponibile all'autore umano. Si vedano R.E. BROWN, *The problems of the sensus plenior*, EThL 43 (1967) 460-469; T. FABINY, *The literal sense and the "sensus plenior" revisited*, «Hermathena» 61 (1991) 9-23; L. ALONSO SCHÖKEL, *Dei Verbum 12 in due tappe*, VH 8 (1997) 23-32.

canto al "nome" JHWH.[171] Applicando il criterio del nome divino a Gn 1-11, si constata che Gn 6,5–8,22 hanno alternativamente JHWH ed *'ĕlōhîm*; Gn 1,1–2,4a; 5,2-32; 9,1-17 sono caratterizzati dall'uso di *'ĕlōhîm*; Gn 4,1-16; 6,1-4; 11,1-9 dall'uso di JHWH; Gn 2,4b–3,24 – eccetto Gn 3,1-5 – dall'uso peculiare di *jhwh 'ĕlōhîm*.

Ma l'uso del nome divino non è un criterio sufficiente, ove non sia accompagnato da altri criteri che confermano l'attribuzione di un testo. Lo dimostra il seguente esempio. In Gn 6,13-22 vi è un discorso che *'ĕlōhîm* rivolge a Noè, mentre – a continuare – in Gn 7,1-5 vi è un discorso di JHWH sempre rivolto a Noè. La soluzione più banale sarebbe di attribuire il primo discorso a P, per l'uso del nome generico *'ĕlōhîm*, e il secondo discorso a J, per l'uso del tetragramma sacro. Ma questa non è l'unica possibilità, una possibilità che – tra l'altro – porta a un'assurda conseguenza, come avremo modo di notare qui di seguito al punto c).

b) *Duplicati*

La presenza di duplicati in un passo come in una sequenza narrativa più ampia è da abbandonare, almeno come criterio assoluto, perché non è sempre vero che la presenza di duplicati o di ripetizioni sia un indizio di due diverse fonti letterarie. Ciò soprattutto nel caso della prosa e della poesia ebraica che, fondandosi sul parallelismo, ama le ripetizioni e la struttura retorica "a simmetria concentrica".

Questo criterio, assolutizzato da Noth, viene ridimensionato dalla critica storica della tradizione. Considerando in particolare la tradizione orale, si nota che le varianti di un racconto non sono l'eccezione, ma la regola, perché ciascuno dei passaggi della tradizione declina il paradigma del racconto a modo proprio.

A proposito dei duplicati in Gn 1-11, fin dai primi passi dell'ipotesi documentaria si è parlato di due racconti della creazione e da J. Wellhausen in poi si afferma che Gn 2 è più antico di Gn 1. In realtà, guardate da vicino, le due pagine non sono affatto un duplicato e si deve dare ragione all'autore che le ha accostate. Gn 1, infatti, è un *inno* che abbraccia la creazione dell'universo: al suo culmine sta la creazione dell'uomo (1,26-30). Gn 2, invece, è centrato solo sulla creazione dell'uomo nel quadro di una riflessione antropologica. Il vero parallelo, se proprio si vuole cercare, sarebbe tra Gn 1,26-30 e Gn 2. Si comprende anche a questo riguardo l'importanza del lavoro redazionale, che non va considerato come un *collage* di testi vari, ma una vera e propria opera letteraria e teologica. Non si tratta di un ammasso caotico e disordinato di materiale preesistente, ma di un progetto "pensato".[172]

[171] Per l'attribuzione di Gn 2-3 allo J si avrebbe una prova in Gn 3,1-5. Per il problema di *'ĕlōhîm* in J si veda anche H. LUBSCZYK, *Elohim beim Jahwisten*, in J.A. EMERTON (cur.), *Congress volume, Göttingen 1977* (VT.S 29), Brill, Leiden 1978, 226-253.

[172] Significativo è il fatto che il diluvio sarebbe l'unico racconto di Gn 1-11 in cui la rielaborazione redazionale avrebbe amalgamato diverse tradizioni, mentre tutti gli altri racconti sono stati assunti come unità narrative separate, semplicemente accostate una all'altra.

Ecco un elenco dei duplicati segnalati nel Pentateuco:

1. La creazione: un inno in sette giorni (Gn 1,1–2,4a) è seguito da un diverso racconto (2,4b-25) non solo per quanto riguarda l'ordine delle cose create, ma anche con elementi divergenti (cf incongruenze).
2. La genealogia di Adamo: Gn 4,17-26 e Gn 5 hanno alcuni paralleli nei nomi; ma vi sono anche diversità.
3. Il racconto del diluvio: secondo alcuni autori una mano redazionale avrebbe unito due precedenti narrazioni (la prima sarebbe in Gn 6,5-8; 7,1-5. 7. 10. 12. 16b-20. 22-23; 8,2b-3a. 6. 8-12. 13b. 20-22; la seconda in Gn 6,9-22; 7,8-9. 11. 13-16a. 21. 24; 8,1-2a. 3b-5. 7. 13a. 14-19; 9,1-17).
4. La genealogia di Šem: Gn 10,21-31 e 11,10-26.
5. Lo spostamento del clan di Abramo: Gn 12,1-4a e 12,4b-5.
6. L'episodio in cui Abramo fa passare la moglie Sara come "sorella" (presso Faraone in Gn 12,10-20; e presso Abimelek in Gn 20). Vi è anche una terza narrazione simile, con protagonisti Isacco, Rebecca e Abimelek (cf Gn 26,6-14).
7. I rapporti tra i clan di Abramo e Lot: Gn 13,5. 7-11a. 12b-14; e 13,6. 11b. 12a.
8. La *bᵉrît* «patto» con Abramo: Gn 15 e 17.
9. Agar e Ismaele (ripetuto tre volte): Gn 16,1-2. 4-14; Gn 16,3. 15-16; Gn 21,8-19.
10. Predizione della nascita di Isacco: Gn 17,16-19; 18,10-14.
11. Il senso del toponimo di Bersabea: Gn 21,22-31; Gn 26,15-33.
12. L'allontanamento di Giacobbe da Esaù: Gn 27,1-45; 28,10 e Gn 26,34-35; 27,46; 28,1-9.
13. Giacobbe a Betel (ripetuto tre volte): Gn 28,10. 11a. 13-16; Gn 28,11b-12. 17-18. 20-22; Gn 35,9-15.
14. Il nome di Giacobbe cambiato in Israele: Gn 32,25–33,20; Gn 35,9-10.
15. Giuseppe venduto in Egitto: Gn 37,2b. 3b. 5-11. 19-20. 23. 25b-27. 28b. 31-35; 39,1 e Gn 37,3a. 4. 12-18. 21-22. 24. 25a. 28a. 29-30.
16. JHWH chiama Mosè (tre volte): Es 3,2-4a. 5. 7-8; Es 3,1. 4b. 6. 9-15; Es 6,2-12.
17. Mosè e Faraone: Es 5,1–6,1; 7,14-18. 20b-21a. 23-29; 8,3b-11a. 16-28; 9,1-7. 13-34; 10,1-19. 21-26. 28-29; 11,1-9; Es 7,10-13. 19-20a. 22b; 8,1-3a. 12-15; 9,8-12.
18. Il miracolo del mare: Es 13,21-22; 14,5a. 6. 9a. 10b. 13-14. 19b. 20b. 21b. 24. 27b. 30-31; Es 14,1-4. 8. 9b. 10a. 10c. 15-18. 21a. 21c. 22-23. 26-27a. 28-29.
19. Manna e quaglie nel deserto: Es 16,2-3.6-35a; Nm 11,4-34.
20. Acqua dalla roccia a Massa-Meriba-Qadeš: Es 17,2-7; Nm 20,2-13.
21. Teofania del Sinai/Horeb (tre volte): Es 19,1-2a; 24,15b-18a; Es 19,2b-9. 16b-17. 19; 20,18-21; Es 19,10-16a. 18. 20-25.
22. Il decalogo: Es 20,1-17; Dt 5,6-21;
23. Le "spie": Nm 13,1-16. 21. 25-26. 32; 14,1a. 2-3. 5-10. 26-29; Nm 13,17-20. 22-24. 27-31. 33; 14,1b. 4. 11-25. 39-45.
24. Apostasia di Pe'or: Nm 25,1-5; Nm 25,6-19.
25. Elezione di Giosuè: Nm 27,12-23; Dt 31,14-15.23.
26. Centralizzazione dei sacrifici: Lv 17 e Dt 12.
27. Animali impuri: Lv 11 e Dt 14.[173]

c) *Incongruenze e contraddizioni*

In molti casi il criterio delle incongruenze e contraddizioni si è dimostrato frutto di incomprensioni dell'interprete moderno, incapace di analizzare stilemi

[173] R.E. FRIEDMAN, *Torah (Pentateuch)*, in D.N. FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, Garden City NY 1992, vol. 6, 604-622: 609.

o forme testuali non più conosciuti. Può essere un criterio utile per far emergere le tensioni all'interno di un testo, ma non sempre tali tensioni portano alla dimostrazione che il testo sia composto a partire da fonti diverse.

La parzialità di questo criterio si è manifestata, ad esempio, nel fatto che in Gn 1-11 la massima parte degli esegeti moderni[174] trova due sole tradizioni, J e P. Tale risultato sembra essere piuttosto una semplificazione di un processo tradizionale ben più complesso e non del tutto verificabile. La peculiarità di questo testo, con le sue incongruenze e contraddizioni, verrebbe però in parte spiegata tenendo in debito conto anche la fase tradizionale preletteraria o la lunga tradizione letteraria extra-israelitica.

Un altro caso significativo si ha nel racconto del diluvio. La critica letteraria, per altri criteri (cf *sopra*, al punto a), si vedeva costretta ad attribuire a P il discorso di *'ĕlōhîm* (Gn 6,13-22), che parla di una coppia di animali di ogni specie, senza distinguere tra animali puri e animali impuri, e a J il discorso di JHWH (Gn 7,1-5), che invece distingue fra sette coppie di animali puri e la sola coppia di animali impuri. Basterebbe questo passo per dedurre l'impraticabilità dell'ipotesi documentaria, almeno in questo caso. Non è infatti possibile che lo J, "laico", si interessi della purità o impurità degli animali, mentre al contrario la storia P trascuri il dato.

La soluzione sta nel cercare un'altra ragione per spiegare ciò che è definito "incongruenza" o "contraddizione". Tenendo conto della tecnica compositiva dell'antichità e del rispetto che gli antichi avevano per la tradizione a loro precedente, si potrebbe meglio spiegare questo passo nel modo seguente: il discorso di *'ĕlōhîm* in Gn 6,13-22 sarebbe la "memoria" del racconto tradizionale, una tradizione letteraria di circa due millenni antecedente il racconto biblico, mentre il discorso di JHWH in Gn 7,1-5 rappresenterebbe la "correzione" che l'autore biblico, attento alla purità e impurità degli animali, non vuole tralasciare per la sua narrazione. Egli non cancella il dato antico, ma lo reinterpreta accostando ad esso la distinzione introdotta con la propria sensibilità cultuale post-esilica.

Interpretare i testi apparentemente in contraddizione senza ricorrere subito alla scappatoia della diversa fonte non significa affatto proporre di ritornare al momento precritico o leggere un testo in modo ottuso. In alcuni passi, è necessario riconoscere l'effettiva presenza di tradizioni diverse, tra loro semplicemente accostate e non del tutto amalgamate.[175]

[174] L'elenco sarebbe davvero lungo: K. Budde, J. Wellhausen, H. Gunkel, R. Smend sr., W. Eichrodt, O. Eissfeldt, G. von Rad, G. Fohrer, C. Westermann... per citarne solo alcuni.

[175] Basti pensare nel racconto del diluvio al numero di coppie di animali introdotte nell'arca o alla diversa cronologia della narrazione. Bisogna spiegare perché l'autore finale volle mantenere queste incongruenze. Scartata l'ipotesi impossibile della "distrazione" o della "stupidità" del redattore, due tra le molte risposte possibili per il quesito potrebbero essere: il rispetto reverenziale per due antiche tradizioni di fronte alle quali il recensore non sapeva decidere quale fosse la migliore, oppure – è la risposta che personalmente mi sembra migliore – l'autore ha voluto rispettare il dato tradizionale che parlava di una coppia per ogni animale, ma ha poi aggiunto una sua propria interpretazione, in relazione alla legge sulla purità degli animali.

Ecco le principali contraddizioni che l'ipotesi documentaria spiega come risultato di combinazione di fonti originariamente indipendenti (qui indicate tra parentesi):

1. L'ordine delle cose create in Gn 1 (P) e Gn 2 (J).
2. Il numero degli animali da introdurre nell'arca: senza distinzione tra puri e impuri (Gn 6, P) e distinguendo tra puri e impuri (Gn 7, J).
3. La lunghezza della vita umana fissata in 120 anni (Gn 6,3, J) e senza limiti (nelle genealogie P).
4. Il punto di partenza dell'itinerario di Abramo: da Ur (P) e da Ḥaran (Gn 15,7 e 24,4, J).
5. Beniamino nasce vicino a Betlemme (Gn 35,16-19, E), ma secondo P in Paddan Aram (Gn 35,23-26).
6. Ruben pensa di salvare Giuseppe, ma sono i Madianiti a prelevarlo dalla fossa e a venderlo schiavo in Egitto (E), mentre secondo J è Giuda a convincere i fratelli a non uccidere Giuseppe che lo vendono agli Ismaeliti.
7. Il suocero di Mosè, sacerdote di Madian, è Ietro secondo E (Es 3,1.18; 18,1-27), mentre è Reuel secondo J (Es 2,16-18; Nm 10,29).
8. Secondo P (Es 6,3) JHWH dice a Mosè che il suo nome era sconosciuto ai patriarchi, mentre secondo J i patriarchi conoscevano il suo nome (Gn 18,14; 24,3...).
9. Secondo E la tenda esisteva già nel racconto di Es 33,7-11, mentre secondo P la tenda è costruita solo dopo il racconto del vitello d'oro.
10. Le "dieci parole" hanno due redazioni: Es 20 (P oppure E) e Dt 5 (D). Taluni considerano altra redazione anche il decalogo cultuale di Es 34 (J).
11. Il cibo del deserto secondo Es 16 (P) da subito è manna e quaglie; secondo Nm 11 (E) prima vi è solo manna e dopo la lamentazione del popolo vi sono anche le quaglie.
12. Le "spie" di Giosuè: solo Caleb si pone contro il parere pessimista delle spie in Nm 13,30 e 14,24 (J), ma in Nm 14,6-9 (P) vi è anche Giosuè.
13. Il luogo ove abitano gli Amaleciti: con i Cananei secondo Nm 14,25.45 (J), nel deserto secondo Es 17,8-16 (E?).
14. I rivoltosi con Core sono ingoiati dal terremoto in Nm 16,31-33 (J), mentre sono poi consumati dal fuoco in Nm 16,35 (P).
15. Il peccato di Pe'or: secondo Nm 25,1 (J) sono le donne moabite a sedurre i figli di Israele, mentre secondo Nm 15,6 e 31,1-16 (P) sono le donne madianite.[176]

In conclusione, perché le "contraddizioni" possano essere adottate come criterio per stabilire una diversità di tradizione o di fonte, è necessario vi sia la conferma di altri criteri.

d) *Stile e linguaggio*

È vero che uno scrittore ha uno stile proprio, mentre un redattore scrive in modo anonimo e amorfo. Tuttavia si può parlare di "stile letterario" per un "autore" secondo il nostro concetto moderno oppure per tradizioni letterarie caratterizzate, come il Deuteronomio (e la storia dtr),[177] mentre invece per la maggior parte dei testi del Pentateuco la prova di stile rimane indeterminata.

[176] R.E. FRIEDMAN, *Torah (Pentateuch)*, 610-611.

[177] Un elenco di circa cinquanta modismi caratteristici del linguaggio P sono riportati da S.R. DRIVER, *An introduction to the literature of the Old Testament*, T. & T. Clark, Edinburgh [1]1891, [9]1913, 131-135. M. WEINFELD, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Clarendon Press, Oxford 1972, 320-365, riporta un ampio elenco dei modismi dtn e dtr (citati in R.E. FRIEDMAN, *Torah [Pentateuch]*, 610-611).

Accanto allo stile, spesso si invoca l'utilizzazione di un certo vocabolario o linguaggio. Ma il vocabolario o il linguaggio, per la massima parte dei casi, conducono solo alla possibilità di attribuzione e non alla necessaria relazione. In conclusione, per poter avere risultati sufficientemente accertati, è necessario che questo criterio trovi altre conferme per essere veramente convincente.

Ecco alcuni esempi di stile e linguaggio, tra i più significativi, che sono stati usati dai sostenitori dell'ipotesi per attribuire i passi alle tradizioni:

1. Horeb e «montagna di Dio» è il nome usato da D (e da E), mentre le altre tradizioni lo chiamano Sinai.
2. L'espressione «il luogo ove JHWH ha scelto di porre il suo nome» (o simili) è caratteristico di D (e di E).
3. Il verbo *gûʿ* «morire» è caratteristico di P (11x su 11 nel Pentateuco).
4. *ngp* «colpire (con una piaga)» è caratteristico di P (14x su P nel Pentateuco).
5. *ʿēdâ* «congregazione» (più di 100x tutte P nel Pentateuco).
6. *nāśîʾ* «capo (tribale)» (67x in P, 1x in J e 1x in E nel Pentateuco).
7. *rʿkūš* «proprietà» (tutte le occorrenze in P, tranne le occorrenze in Gn 14[178]).
8. *lûn* «mormorare» (22x in P su 23 nel Pentateuco).
9. *ʾāmâ* «cubito» (56x in P, 2x in D e 1x in E nel Pentateuco).
10. *šākab* «avere rapporti sessuali con» (13x in J e 2 in E nel Pentateuco).
11. *ʿāṣab* «essere tristi» (7x sempre J).
12. *wajjēʾāsēp ʾel-ʿammājw* «fu riunito alla sua gente» è un eufemismo per la morte (11x sempre P nel Pentateuco).
13. Il sintagma «uscì un fuoco da JHWH» è caratteristico di P.
14. Il sintagma «e cadde con la faccia a terra» è caratteristico di P.
15. «Siate fecondi e moltiplicatevi» è caratteristico di P.
16. Il sintagma *kʿbôd JHWH* «la gloria di JHWH» (12x in P su 13 nel Pentateuco).
17. Nel racconto delle piaghe (Es 7-10) l'indurimento del cuore di faraone è espresso in P con i verbi *ḥāzaq* (o *qāšâ*), mentre in E con *kābēd*.
18. Il bastone di Mosè che si muta in serpente: quel serpente è detto *tannîn* in P e *nāḥāš* in E.
19. Il vocabolo *nābîʾ* «profeta» è estraneo a P (eccezione in Es 7,1, applicato ad Aronne).
20. Il sintagma «con tutto il tuo cuore e con tutta la tua vita» è caratteristica di D (9x su 9 nel Pentateuco).
21. Il sintagma «prolungare i tuoi giorni nella terra» è caratteristica di D (11x su 12 nel Pentateuco).
22. I sintagmi «andare dietro ad altri dei», «volgersi ad altri dei» e «adorare altri dei» sono caratteristici di D (13x su 13 nel Pentateuco).
23. Il sintagma *šāmaʿ bʿqôl JHWH* «ascoltare la voce di JHWH, obbedire ad JHWH» è caratteristico di D (12x su 12 nel Pentateuco).[179]

e) *Concetti e teologia*

Il criterio dei concetti teologici e della teologia espressa da un passo ha avuto molto peso, ma, come si può intuire, è anche molto rischioso, per l'inevitabile soggettività di giudizio e per il fatto che le prospettive teologiche vengono indotte da quelle ipotesi di attribuzione che dovrebbero essere il risultato della ricerca, dopo l'applicazione del criterio stesso. Questo è, del resto, il rischio di

[178] Gn 14 è uno dei testi che creavano più difficoltà ai sostenitori dell'ipotesi documentaria.
[179] R.E. FRIEDMAN, *Torah (Pentateuch)*, 610.

ogni lavoro scientifico. Tuttavia, questo criterio non può essere utilizzato da solo, se si tiene conto della complessità della fase preletteraria, in cui diverse concezioni possono accostarsi e sommarsi l'una all'altra.[180] Questi autori, dobbiamo ricordarlo, non sono mai dei creatori, ma degli interpreti della tradizione.

Quest'ultima notazione deve renderci molto cauti nei giudizi. Si è sempre parlato, ad esempio, del gusto dello J per gli antropomorfismi nella descrizione dell'agire di JHWH. Si pensi a Gn 2: proprio in quel racconto J sta trasmettendo un dato a lui preesistente e lo mantiene con un'abile rilettura teologica, fecondando il simbolo che gli era stato consegnato dalla tradizione letteraria e teologica a lui precedente.

Elenchiamo anche per questo paragrafo qualche esempio significativo di concetti teologici che caratterizzano le singole tradizioni:

1. Non ci sono mai *malʾākîm* «angeli» o altre mediazioni tra Dio e l'umanità in P.
2. Non ci sono mai elementi favolistici (ad es., animali che parlano) in P.
3. Non ci sono sogni in P.
4. Gli antropomorfismi sono caratteristici di J.
5. I temi della conversione umana e della misericordia divina mancano in P.
6. I sacrifici non compaiono prima del completamento del tabernacolo in P (Es 40).
7. Solo i discendenti di Aronne sono sacerdoti; gli altri leviti sono di rango inferiore in P.
8. Oltre alle tre grandi feste con pellegrinaggio, P aggiunge due altre feste autunnali: lo *jôm kippûr* o *kippûrîm* e la festa d'inizio del settimo mese (Lv 16,29-34; 23,23-32; Nm 29,1-11).
9. Aronne e Maria sono presentati come fratello e sorella di Mosè in P.
10. La tenda è centrale in P (più di 200x), mentre è ricordata 3x in E e mai in J e D.
11. Nel racconto delle piaghe, P ricorda il ruolo dei maghi d'Egitto.
12. Nel medesimo racconto, E sviluppa una sorta di trattativa tra Mosè e il faraone.
13. Nel medesimo racconto, i segni sono eseguiti con il bastone di Aronne per P, mentre in E con il bastone di Mosè.
14. La cosmologia di P è ben chiara in Gn 1: il firmamento (*rāqîʿ*) separa le acque di sopra dalle acque di sotto (cf anche il racconto del diluvio).
15. La precisione numerica di P contrasta con le misure fluttuanti delle altre tradizioni.
16. Le paronomasie sono molto frequenti in E e J, ma molto rare in P e D.[181]

8.3. Insufficienza dell'ipotesi documentaria per le tradizioni più antiche

A conclusione dell'analisi svolta a riguardo dei criteri utilizzati dall'ipotesi documentaria, emerge con maggiore chiarezza quale sia il problema. Le tradizioni più recenti (D e P) sono le più identificabili e meglio caratterizzabili, mentre le tradizioni antiche (J e E) appaiono nebulose e confuse, dai confini sfumati e con attribuzioni problematiche. Si pensi solo al racconto di Gn 2-3 e a quanto difficilmente possa essere compreso come opera dei secoli X-IX a.C., tempo in cui mancavano ancora la predicazione profetica e la sintesi deuteronomica![182]

[180] Ad esempio, il racconto di Gn 1 ha una rappresentazione della creazione più antica di Gn 2 e tuttavia bisogna andare cauti ad attribuire totalmente a P quella cosmogonia, che invece proviene dalla tradizione letteraria e cosmologica che l'ha preceduto e che P ha assunto e demitologizzato.
[181] R.E. FRIEDMAN, *Torah (Pentateuch)*, 611.
[182] Rimando per questo all'analisi esegetica del brano (cf pagg. 429-466).

Di contro, il Deuteronomio e la tradizione Sacerdotale si stagliano con nitidezza nella storia dell'Israele post-esilico. Le tradizioni più antiche, il glorioso Jahwista e il frammentario Elohista, appaiono come un'eccessiva semplificazione di una galassia di tradizioni composte non da grandi opere storiche, ma da innumerevoli frammenti di memorie provenienti da mille vie di trasmissione, e non solo orale: templi, scuole, palazzi, istituzioni, città, usi e costumi, pozzi e altre caratteristiche paesaggistiche, agricole o pastorizie... Ciascuna realtà umana ha portato in sé memorie capaci di fondare (o ri-fondare) l'Israele che nasce nel periodo assiale della sua storia ovvero al ricominciamento del suo esistere come piccola provincia di *Jehud* sotto l'impero centrale persiano.

CAPITOLO QUINTO

UNA "NUOVA" PROPOSTA: LA SINGOLARITÀ DEL DEUTERONOMIO RISPETTO ALLE ANTICHE TRADIZIONI

1. L'"IDEOLOGIA" DEL DEUTERONOMISMO

Il Deuteronomio, con il suo appello fondativo, *šᵉmaʿ jiśrāʾēl* «ascolta, Israele!», non solo rivolge ad Israele un invito pragmatico ad ascoltare, ma – molto più – mette in esistenza Israele: coloro che ascoltano fanno parte di Israele e Israele, da quel momento in avanti, sarà colui-che-ascolta JHWH.

G. von Rad, parlando del Deuteronomio come di *gepredigtes Gesetz*, coglieva l'aspetto essenziale e caratteristico della retorica dtn: essa vuole condurre l'uditore a «ricordare» e ad «ascoltare» quella parola che, in quanto comandamento, deve spingerlo all'azione. In tale strategia retorica, svolgono un ruolo performativo e fondante i verbi *zākar* «ricordare»[1] e *šāmaʿ* «ascoltare».[2] Anche la sola notazione statistica è sufficiente a mostrare che la frequenza di *šāmaʿ* è «addirittura sproporzionata» in Deuteronomio (e Geremia) e «sembra essere una parola-chiave nella scuola dtn-dtr e nei suoi eredi; lo fa supporre la sua frequente comparsa in sezioni programmatiche».[3]

Per l'imperativo *šmaʿ* «ascolta», si leggano in Deuteronomio:[4]

– **4,1**: E ora ascolta, Israele, i decreti e le sentenze che io v'insegno, perché li mettiate in pratica, e così viviate ed entriate a prendere possesso della terra che JHWH, Dio dei vostri padri, vi dona.

[1] W. SCHOTTROFF, זכר *zkr gedenken*, in E. JENNI - C. WESTERMANN (cur.), *THAT* I, 507-518 [tr. it.: *DTAT* I, 440-449]; H. EISING, זָכַר *zākar*, in *TWAT* II, 571-594 [trad. ital.: *GLAT* II, 607-631]; P.A.H. DE BOER, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testament*, Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1962; B.S. CHILDS, *Memory and tradition in Israel* (Studies in Biblical Theology 37), SCM - Allenson, London - Naperville 1962; W. SCHOTTROFF, *"Gedenken" im alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel* zākar *im semitischen Sprachkreis* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 15), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1964.

[2] H. SCHULT, שמע *šmʿ hören*, in *THAT* II, 974-982 [trad. ital.: *DTAT* II, 879-886]; U. RÜTERSWÖRDEN, שָׁמַע *šāmaʿ*, in *TWAT* VIII, 255-279 [trad. ital.: *GLAT* 615-645]; R. SCHLICHTING, *Hören*, in *Lexikon der Ägyptologie*, hrg. von W. HELCK ET AL., Harrassowitz, Wiesbaden 1985, vol. II, 1232-1235; J. SCHREINER, *Hören auf Gott und sein Wort in der Sicht des Deuteronomiums*, in *Miscellanea Erfordiana*, a cura di E. KLEINEIDAM - H. SCHÜRMANN (Erfurter theologische Studien 12), St. Benno, Leipzig 1962, 27-47.

[3] H. SCHULT, שמע *šmʿ*, 974 [trad. ital.: p. 880].

[4] A parte sta il testo di Dt 33,7: «Questo per Giuda disse: "Ascolta, o Signore, la voce di Giuda, e riconducilo al suo popolo. Le sue mani lotteranno per lui, e tu gli sarai d'aiuto contro i suoi avversari"». In questo passo, l'imperativo è rivolto ad JHWH stesso, perché ascolti la voce di Giuda.

- **5,1**: Mosè convocò tutto Israele e disse loro: «Ascolta, Israele, i decreti e le sentenze che io suggerisco alle vostre orecchie oggi: imparateli e osservateli, mettendoli in pratica...».
- **5,27**: Accostati tu e ascolta quanto dirà JHWH, nostro Dio. Tu poi ci ripeterai quanto ti avrà detto JHWH, nostro Dio: noi l'ascolteremo e l'eseguiremo.
- **6,4**: Ascolta, Israele! JHWH è nostro Dio, JHWH è uno.
- **9,1**: Ascolta, Israele! Oggi tu stai per passare il Giordano per andare a conquistare nazioni più grandi e più forti di te, città grandi e fortificate fino al cielo...
- **20,3**: Ascolta, Israele! Voi che oggi state per combattere contro i vostri nemici: non venga meno il vostro cuore, non abbiate paura, non spaventatevi e non tremate davanti a loro...
- **27,9**: Mosè e i sacerdoti leviti parlarono a tutto Israele: «Taci e ascolta, Israele! Oggi sei divenuto un popolo per JHWH, tuo Dio...».

Quanto alla forma consecutiva *wᵉšāmaʿtā* «e ascolterai», si leggano, sempre in Dt:[5]

- **4,30**: Nella tua miseria ti ricorderai di tutte queste parole, e negli ultimi giorni tornerai ad JHWH, tuo Dio, e ascolterai la sua voce.
- **6,3**: Tu ascolterai, Israele, e praticherai quello che ti procurerà il bene e ti moltiplicherà molto nella terra dove scorre latte e miele, come ha detto JHWH, Dio dei tuoi padri.
- **12,28**: Osserva e ascolta tutte queste cose che ti comando, perché tu sia sempre felice tu e i tuoi figli dopo di te, quando avrai fatto ciò che è bene e retto agli occhi di JHWH, tuo Dio.
- **27,10**: E ascolterai la voce di JHWH, tuo Dio, e metterai in pratica i suoi precetti e le sue prescrizioni che oggi ti ordino.
- **30,2**: Ritornerete a lui e gli darete ascolto. Voi e i vostri figli metterete in pratica con tutto il cuore e con tutta l'anima quel che oggi vi comando.
- **30,8**: E ascolterai di nuovo la voce di JHWH e metterai in pratica tutti i precetti che ti ordino oggi.

Si osservi con attenzione la struttura di Dt 6,4-5, in quanto è uno schema molto diffuso nelle formule di richiesta, di comando o di preghiera, sia nella Bibbia Ebraica, sia in genere nell'Antico Vicino Oriente:

Invito: *Ascolta, Israele!*
Premessa: *JHWH è nostro Dio, JHWH è uno:*
Ingiunzione: *tu amerai JHWH, tuo Dio, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua vita e con tutta la tua forza.*

Come suggerisce J. Halbe,[6] seguendo il maestro N. Lohfink, il rapporto tra premessa e ingiunzione esprime la relazione tra il presupposto del comando – ovvero la motivazione del partner che propone – e la richiesta esibita all'interlocutore. Tale struttura affonda le sue radici nel formulario dell'alleanza: è l'*amore* di colui che offre il patto il fondamento dell'obbligo che viene assunto.[7] E questo è anche il fondamento della comprensione giuridica della legge deuteronomica. L'invito ad «ascoltare», che apre la formula, sottolinea esattamente la differenza rispetto a un fondamento giuridico comunemente inteso. Il primo comandamento è quindi conseguenza dell'unicità di JHWH, come amore che risponde ad amore: se JHWH è l'unico Dio per Israele, la totalità della vita di Israele deve appartenergli. L'«oggi» di colui che ascolta diventa la risposta possibile a ciò che egli *ricorda* dell'agire di JHWH che l'ha condotto e plasmato sino a giungere a quel momento.

Per quanto riguarda l'imperativo *zᵉkōr* «ricordati», rivolto a Israele, si leggano in Dt:[8]

- **9,7**: Ricordati e non dimenticare che hai irritato JHWH, tuo Dio, nel deserto...
- **32,7**: Ricorda i giorni lontani, considerate gli anni di età in età; interroga tuo padre e te lo annuncerà, i tuoi anziani e te lo diranno.

E quanto alla forma consecutiva *wᵉzākartā* «e ti ricorderai», sempre in Dt:

- **5,15**: E ricordati che sei stato servo nella terra d'Egitto e che JHWH, tuo Dio, ti ha fatto uscire di là con mano forte e braccio steso; perciò JHWH, tuo Dio, ti ha ordinato di celebrare il giorno del sabato.
- **8,2**: E ricordati del cammino che ti ha fatto percorrere JHWH, tuo Dio, in questi quaranta anni nel deserto, per umiliarti, per provarti, per conoscere ciò che era nel tuo cuore, se tu avresti osservato o no i suoi precetti.
- **8,18**: E ricordati di JHWH, tuo Dio, poiché è Lui che ti ha dato la forza di procurarti questa potenza, per mantenere l'alleanza che ha giurato ai tuoi padri, come è ancora oggi.
- **15,15**: E ricordati che tu fosti servo nella terra d'Egitto e che JHWH, tuo Dio, ti ha liberato; perciò oggi ti prescrivo questo.
- **16,12**: E ricordati che sei stato servo in Egitto: osserva e pratica questi ordinamenti.
- **24,18**: E ricordati che sei stato servo in Egitto e di lì ti ha liberato JHWH, tuo Dio; perciò ti prescrivo di fare questo.
- **24,22**: E ricordati che sei stato servo in Egitto; perciò ti prescrivo di fare questo.

In questi passi, nei quali Israele è il soggetto che si ricorda o è invitato a ricordarsi di JHWH e delle vicende esodiche, la *memoria* del passato serve a fondare il comandamento. Si è ancora nello schema di un *gepredigtes Gesetz*, che collega l'esortazione e la parenesi al ricordo, sul modello del formulario dell'alleanza, già ricordato a proposito dell'«ascoltare»: la benevolenza del partner maggiore sarebbe il fondamento dell'obbligo assunto dal vassallo.[9] Da qui na-

[5] Anche in questo paradigma, lasciamo a parte Dt 17,4, in quanto è riferito a una diceria che merita indagine giudiziaria: «Quando questo vi sarà riferito o ne avrete sentito parlare, informatevi con cura. Se risulterà che il fatto è vero, e che una tale vergogna è stata commessa tra gli Israeliti...».

[6] J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes Ex 34,10-26. Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 114), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1975, 98-107. Questo ampio studio dedicato alla "nuova" alleanza di Es 34 è molto interessante. Tuttavia, il fatto che "nel libro" Es 34 venga prima di Dt, non significa che sia pre-deuteronomico. Il rapporto dialettico della *memoria fondatrice* potrebbe aiutare a spiegare meglio la connessione tra il passato e la nuova identità deuteronomica. Cf anche U. RÜTERSWÖRDEN, שָׁמַע *šāmaʿ*, 274.

[7] Cf K. BALTZER, *Das Bundesformular* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 4), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1960, ²1964, 40-47; D.J. MCCARTHY, *Treaty and covenant: A study in form in the ancient oriental documents and in the Old Testament* (An. Bibl. 21a), Pont. Istituto Biblico, Roma 1963, ²1978, 109-140; G. VON RAD, *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium* (Das Alte Testament Deutsch 8), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1964, ⁴1983, 13-16; W. BEYERLIN, *Die Paränese im Bundesbuch und ihre Herkunft*, in *Gotteswort und Gottes Land* (Fs. H.W. Hertzberg), herausgegeben von H.G. VON REVENTLOW, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965, 9-29; con gli appunti critici di W. SCHOTTROFF, *"Gedenken"*, 385-388.

[8] In Dt 9,27, l'imperativo *zᵉkōr* «ricordati» è rivolto ad JHWH: «Ricorda i tuoi servi Abramo, Isacco, Giacobbe, e non guardare l'ostinazione di questo popolo, la sua perversità e il suo peccato...».

[9] Cf N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, 125-136; W. SCHOTTROFF, *"Gedenken"*, 117-125.385-388.

sce quella "dottrina teologica del passato", che preferirei meglio qualificare come *memoria fondatrice*. Le considerazioni di Hermann Eising, mettendo tra parentesi l'allusione alla riforma di Giosia come cornice cronologica del libro, possono essere condivise:

> Il Deuteronomio [...] sviluppa addirittura una dottrina teologica del passato, inteso peraltro – secondo il punto di vista della finzione letteraria dell'autore – come un passato vissuto in prima persona dagli uditori di Mosè. [...] Al tempo in cui sorge il Deuteronomio con la relativa riforma cultuale, questi contenuti storico-religiosi hanno una funzione formativa per la coscienza del popolo del patto e la sua fede in JHWH. Gli insegnamenti provenienti dai "giorni antichi" sono normativi per la concezione di Dio da parte di Israele; essi devono essere tramandati da una generazione all'altra (Dt 32,7). "Menzionandolo, il passato diventa operante, diventa normativo anche per l'oggi".[10]

Il Deuteronomio quindi ha come interlocutore ideale – e, nello stesso tempo, in senso forte istituisce – quell'Israele, che deve appropriarsi della memoria del passato esodico. H.P. Nasuti ha giustamente osservato che «mentre la narrativa biblica può implicare (o presupporre) un lettore, la legge biblica lo determina».[11] Attraverso la ripetuta esortazione dtn all'obbedienza del comandamento e delle leggi, il Deuteronomio istituisce un lettore che deve adottare come propria l'alleanza di Israele con JHWH, assumere in sé l'identità di *'am segullâ*[12] ed esprimere tale accettazione attraverso l'obbedienza pratica della legge. In questo modo, ingiunge al suo uditorio di confessare tale identificazione con parole che collegano la liberazione dall'Egitto all'obbedienza alla legge (cf ad esempio Dt 6,20-25 e 26,1-11). Naturalmente, il lettore può anche scegliere di non obbedire, ma in questo caso si pone al di fuori non solo dell'esigenza interpellante, ma anche – e più radicalmente – al di fuori del legame istituito dalla narrazione stessa:

> La reciprocità di legge e storia narrata è ora trasparente: l'obbedienza alla legge è radicata nella recita e nell'identificazione con la storia narrata, un'identificazione vuota senza l'obbedienza alla legge.[13]

2. IL MOMENTO "ASSIALE" DEL DEUTERONOMISMO (520-515 a.C.)

Nella ricostruzione della storia antica di Israele, tra la storia "normale" sviluppata nella prima parte del suo volume, e la storia "inventata" esposta nella

[10] H. EISING, זכר *zākar*, 576 [trad. ital.: 612]. Cf anche P.A.H. DE BOER, *Gedenken und Gedächtnis*, 37; B. S. CHILDS, *Memory and tradition in Israel* (Studies in Biblical Theology 37), SCM - Allenson, London - Naperville 1962, 51.

[11] H.P. NASUTI, *Identity, identification and imitation: The narrative hermeneutics of Biblical Law*, «Journal of Law and Religion» 4 (1986) 9-23: 12. Cf anche J.W. WATTS, *Reading law. The rhetorical shaping of the Pentateuch* (The Biblical Seminar 59), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, 127.

[12] Il senso di *s'gullâ* è attestato anche nell'accadico *sigiltu* e si fonda su un particolare concetto all'interno del rapporto di vassallaggio dell'Antico Vicino Oriente. Esso significa *peculium*, «proprietà speciale», concetto che teologicamente viene trascritto con il concetto di «popolo santo» (*'am qādôš* di Dt 7,6; 14,1.21): M. WEINFELD, *Deuteronomy, Book of*, in *ABD*, 181.

[13] TH. MANN, *The Book of the Torah: the narrative integrity of the Pentateuch*, Knox, Atlanta GA 1988, 151.

seconda parte, M. Liverani[14] parla di «età assiale», riprendendo il concetto di *Achsenzeit* «periodo assiale» della filosofia della storia di Karl Jaspers.[15] Collocata a quel punto, l'intuizione di Jaspers non ha potuto esprimere tutte le proprie potenzialità euristiche: essa avrebbe bisogno di una *ragione storica*, capace di rendere ragione di quanto sia accaduto in quel preciso momento. La dialettica tra storia "normale" e storia "inventata", introdotta da Liverani, contro cui si sono mosse molte critiche a ragione o a torto,[16] avrebbe avuto ben altro respiro, se si fosse cercata la *ragione storica*, per giustificare la dialettica delle due e la radicazione "obbedienziale" dell'*inventio* nel passato, perché è vero che «nel mezzo della storia stiamo noi con il nostro presente», ma è anche vero che «il presente si compie per mezzo del fondamento storico, che portiamo a operatività in noi».[17]

Il concetto di *Achsenzeit* «periodo assiale», elaborato da Karl Jaspers,[18] è infatti molto promettente, per comprendere il ruolo e la funzione della *memoria fondatrice*, che permette di considerare il passato un momento fondativo del presente:

> Questo asse sarebbe là, dove fu generato quanto da allora l'uomo può essere, e dove si è data la più straripante fecondità nella formazione dell'essere-umano [...] Questo asse della storia universale appare dunque situato intorno al 500 a.C., nel processo spirituale svoltosi tra l'800 e il 200. Lì sta la più netta linea di demarcazione della storia. Sorse quell'umanità, con cui sinora viviamo. In breve chiamiamo quell'epoca *Achsenzeit* "periodo assiale".[19]

La caratterizzazione dell'*Achsenzeit* è ovviamente condotta da Jaspers nella cornice del suo interesse di filosofo della storia, che guarda quindi all'orizzonte universale delle vicende storiche. Il mio interesse è molto più circoscritto, ma forse in grado di precisare meglio che cosa abbia potuto essere l'*Achsenzeit* nella storia della formazione dell'Israele biblico. Rimane comunque vero quanto Jaspers dice a riguardo della rivoluzione copernicana del periodo *assiale*:

[14] M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele* (Storia e Società), Laterza, Roma - Bari 2003; il cap. 10 è dedicato all'«età assiale» (223-234).

[15] A dire il vero, K. Jaspers non è citato da M. Liverani. Si veda tuttavia K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München [1]1949, [7]1963 [trad. ital.: *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, [3]1982].

[16] Si vedano le due recensioni fortemente critiche di A. Rofé («Henoch» 25 [2003] 361-371) e G.L. Prato («Rivista Biblica» 52 [2004] 463-473) e quella più equilibrata di J.-L. Ska («Biblica» 86 [2005] 279-283). In realtà la dialettica di Liverani è molto più proficua di quanto appaia a prima vista; ma do ragione a G.L. Prato nel rimarcare che «probabilmente, la scelta dei due aggettivi qualificativi ("normale" e "inventata") non è molto felice, sia perché può dare adito a polemiche pretestuose e gratuite, sia soprattutto perché i confini intrinseci tra i due ambiti non sono chiari» (p. 465).

[17] K. JASPERS, *Vom Ursprung*, 5 [trad. ital.: p. 9] (traduzione mia).

[18] Volendo essere precisi, le prime analisi – non il concetto – del «periodo assiale» risalgono a E. VON LASAULX, *Neuer Versuch einer alten auf die Wahrheit der Tatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte*, Literarische-Artistische Anstalt, München 1856, 115, e a Viktor von Strauss (LĂOZĬ, *Tao-tê-King*, aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von V. VON STRAUSS, Fleischer, Leipzig 1870, LXIV).

[19] K. JASPERS, *Vom Ursprung*, 19s [trad. ital.: p. 19s].

> Per mezzo di questo processo le concezioni, i costumi e le condizioni fino allora inconsciamente validi furono sottoposti ad esame, messi in dubbio, eliminati. Tutto è caduto in un vortice. Per quanto la sostanza tramandata era ancora vitale e reale, fu chiarita e quindi trasformata nelle sue manifestazioni.[20]

Ritengo però importante comprendere meglio le dinamiche che hanno portato a questa trasformazione e soprattutto trovare la *ragione storica* che ha dato nuova profondità al passato, trasformandolo in *simbolo*. Si noti che, parlando di trasformazione simbolica, non voglio dare alcun giudizio negativo a riguardo dell'affidabilità storica della ricostruzione del passato di questo genere di storia, bensì evidenziarne la ricchezza autentica, il *surplus* di senso, che si ha quando, *creando* la storia di un popolo, se ne plasma l'identità.[21] L'apporto più interessante che il concetto di *memoria fondatrice* può offrire è un tipo di storia non immediatamente sovrapponibile alla storia documentaria o documentabile. Ciò non significa quindi, in modo sommario e semplicistico, la negazione di ogni *storicità*, bensì la ricerca di una *diversa* (e più complessa) storicità. Soprattutto in campo religioso, come sostiene M. Halbwachs,[22] la *memoria collettiva* rimane attiva e capace di allontanare il ricordo dal passato, lo sfigura e lo rende irriconoscibile, in proporzione diretta alla sua importanza per la tradizione di fede, la quale – avendo bisogno di tenerlo vivo e vicino al credente – gli impone quella parcellizzazione e quella concentrazione che tolgono al ricordo stesso la precisione del documento storico. Questo è appunto quanto K. Jaspers sottolinea come la caratteristica principale del periodo *assiale*:

> L'*epoca mitica*, con la sua quiete ed evidenza, era alla fine. I filosofi greci, indiani, cinesi e Buddha nelle loro intuizioni decisive, i profeti nella loro idea di Dio, erano a-mitici (*unmythisch*). Cominciò la lotta contro il mito da parte della razionalità e dell'esperienza razionalmente chiarificata (il *logos* contro il *mythos*); poi la lotta per la trascendenza dell'unico Dio contro i demoni che non esistono; e infine la lotta contro le false figure degli dèi, a partire da una rivolta etica contro di essi. La divinità fu elevata attraverso la trasformazione etica della religione. Il mito però divenne materiale di un linguaggio che con esso espresse tutt'altra cosa rispetto al suo significato originario, trasformandolo in parabola (*Gleichnis*). I miti furono trasformati, e sopraffatti da nuova profondità in questo passaggio, che fu creatore di miti (*mythenschöpferisch*) in modo nuovo, proprio quando il mito veniva totalmente distrutto.[23]

Proprio in tale passaggio, però, si nasconde già *in nuce* l'azzardo più deleterio, che potrebbe generarsi a seguito del «periodo assiale», come di fatto si è generato nella tradizione storica e filosofica dell'occidente, ovvero il rischio di perdere non solo la mitologia (= il mito prima dell'*Achsenzeit*), ma anche la valenza mitica – ovvero *simbolica* – della ricostruzione storica "inventata", o meglio creata sulla base della nuova identità che il passato ha consegnato come *tradizione*. Non è vero che quanto più un testo sia sacro, tanto meno possa essere storico. Piuttosto, bisogna riconoscere che la narrazione basata su materiali provenienti dalla *memoria* di un gruppo non può essere studiata con la stessa metodologia adottata dallo storico per la ricostruzione di una vicenda politica, economica o sociale. La memoria fondatrice deve essere studiata anche con metodo simbolico, perché essa è espressione di tale tipo di conoscenza.

La scelta del metodo di studio è già una presa di posizione a riguardo dei risultati che si vogliono raggiungere. Per questo, dopo aver studiato l'ambiente storico dell'Antico Vicino Oriente con le documentazioni oggi disponibili, e quindi: dopo aver ricostruito le cause socio-economiche, climatiche, politiche e culturali che possono spiegare l'ascesa e il fallimento dei diversi regni che ruotano attorno ai grandi imperi dell'Egitto e della Mesopotamia, è necessario *invenire* il senso della storia d'Israele con altra metodologia. Non sto sostenendo che non sia possibile analizzare le narrazioni bibliche in qualche dimensione storica, ma che per poter leggere l'evento costruito sul fondamento dell'attestazione della *memoria fondatrice* non devo rinunciare al senso *simbolico*, che invece la storiografia moderna vorrebbe escludere *a priori*, come Baruch Spinoza ha insegnato con chiarezza.[24]

3. I CAMBIAMENTI PRODOTTI STORICAMENTE DAL DEUTERONOMIO

L'efficacia performativa della legge dtn non riguarda solo alcuni aspetti della vita di Israele, ma propriamente *pone in essere* l'entità "Israele" attraverso la scrittura del *sēper hat-tôrâ*. Ciò cui si assiste è qualcosa di veramente unico e decisivo: non si tratta solo di una revisione o di una riscrittura di alcune leggi e nemmeno di una parziale riforma che mira a riadattare a nuove situazioni qualche istituzione o qualche marginale elemento della tradizione.[25]

[20] K. Jaspers, *Vom Ursprung*, 21 [trad. ital.: p. 21].

[21] È esattamente questo *surplus* il luogo ove possono annidarsi l'alterità e la singolarità della storia plasmata dalla *memoria fondatrice*. È, d'altra parte, difficile integrare con un'analisi simbolica o con una lettura teologica un metodo storico inteso solo come un insieme di procedure critico-analitiche per l'interpretazione dei documenti, che non vuol prendersi carico del fatto simbolico quale testimonianza dell'evento storico come rivelazione di Dio, anzi lo esclude *a priori* da ogni possibile indagine.

[22] Si veda M. Halbwachs, *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, PUF, Paris 1941.

[23] K. Jaspers, *Vom Ursprung*, 21 [trad. ital.: p. 21].

[24] Partendo dalla tesi della separatezza tra fede e ragione, «totius operis præcipuum intentum», Spinoza mostra la finalità e il fondamento del "metodo di interpretazione storica della Scrittura", come lui stesso lo definisce: occorre invece fermarsi alla *littera*: «Regula igitur universalis interpretandi Scripturam est, nihil Scripturæ tanquam ejus documentum tribuere, quod ex ipsius historia *quam maxime perspectum* non habeamus» e cercare «id, quod *revera* Prophetæ viderint aut audiverint, non autem quid *illis hieroglyphicis* significare aut repræsentare voluerint». Il fatto simbolico va eliminato, per stare alle «realtà che l'intelletto afferra e di cui possiamo facilmente formarci un chiaro concetto»: «Verum enimvero hoc iterum contra notandum venit, has omnes difficultates impedire tantum posse, quominus mentem Prophetarum assequamur circa res imperceptibiles, & quas *tantum imaginari*, at non circa res, quas & intellectu assequi, & quarum clarum possumus facile formare conceptum». Le citazioni sono prese dal cap. VII del *Tractatus* (cf B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, in Id., *Opera*, III, hrg. von C. Gebhardt, C.F. Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1924, 1-267; tr. it.: B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, a cura di R. Cantoni - F. Fergnani, UTET, Torino 1972).

[25] B.M. Levinson, *Deuteronomy and the hermeneutics of legal innovation*, Oxford University Press, Oxford - New York NY 1997, interpreta la legge dtn come un tentativo di riforma, riformulando le leggi del passato con nuovi significati. Nella sua prospettiva, i testi dtn sarebbero una riscrittura dei codici legislativi preesistenti. I tre esempi da lui studiati (la centralizzazione del cap. 12; la pasqua e la festa degli azzimi del cap. 16 e le procedure giudiziarie del cap. 17) lo portano a confrontare le leggi dtn con quelle parallele, antecedentemente formulate dal Codice dell'alleanza.

Con il deuteronomismo, si è in presenza di una riforma tanto radicale che pone effettivamente in essere qualcosa di nuovo, un "Israele" che fino ad allora e in quei termini teologici non era mai propriamente esistito. Per questa ragione, una tale riforma aveva bisogno di ritrovare un punto di ancoraggio nel passato: un'eziologia, o meglio un *mito fondatore* che potesse sostenere il peso ideologico della novità. Un tale punto di ancoraggio il deuteronomismo lo identifica nella cosiddetta *riforma di Giosia*.[26] In questo modo, la radicale innovazione poteva essere accolta con minori riserve, mostrando come riedizione o completamento di una riforma del passato ciò che in realtà era un vero e proprio inizio.

Basti qui ricordare – poco più che un'allusione – i quattro capisaldi della nuova identità introdotta dalla riforma dtn: il tempio con la centralizzazione del culto in Gerusalemme, il culto con la *nuova* pasqua, il calendario con la cadenza *settimanale* del sabato e, *last but not least*, la forma di governo.

3.1. La centralizzazione

La centralizzazione del culto a Gerusalemme appare il principale articolo della legge con cui si apre il codice dtn (Dt 12!).[27] Effettivamente, l'unicità del tempio gerosolimitano è ciò che caratterizza il Giudaismo nel periodo del Secondo Tempio, se si esclude la problematica attestazione di un tempio a Elefantina, distrutto solo nel 411 a.C.[28] Tuttavia, rimane problematica l'efficacia di questa riforma, se debba effettivamente essere attribuita a Giosia, sia per quanto riguarda la "purificazione" dei culti presenti a Gerusalemme, sia per quanto riguarda la distruzione degli altri templi, almeno nel territorio di Giuda. Per il primo aspetto, basti qui ricordare la rilevazione dei culti praticati in diverse parti del tempio gerosolimitano secondo quanto attesta Ezechiele.[29] Per quanto riguarda il secondo aspetto, basti qui fare accenno al santuario di Arad. Pur essendo una località periferica meridionale nel regno di Giuda, Arad non era certo marginale rispetto al governo centrale di Gerusalemme. Ebbene, ciononostante, al momento della caduta della fortezza sotto i colpi dell'esercito babilonese (587 a.C.), in Arad è ancora attivo un tempio jahwista.[30]

Delle due possibilità, una: o la riforma di Giosia non ebbe la forza di imporsi, oppure non si è data alcuna riforma nel XVIII anno del regno giosiano (2Re 22,3). Quella riforma, in effetti, è *storicamente* avvenuta, ma un secolo dopo circa: negli anni 520-515 a.C., i.e. quando si (ri)costruisce il tempio jahwista di Gerusalemme, al tempo dei profeti Aggeo e Zaccaria.

3.2. La *nuova* pasqua

La novità del rituale della festa di *pesaḥ* è riconosciuta dallo stesso autore dtr (*excusatio non petita, accusatio manifesta!*), che la ambienta però nei giorni della riforma giosiana:

> «Non si era mai celebrata una pasqua così, né quando i giudici avevano governato Israele, né durante tutto il tempo dei re d'Israele e di Giuda» (*kî lō' naʿăśâ kappesaḥ hazzeh mîmê haššōpʿṭîm ʾăšer šāpʿṭû ʾet-jiśrāʾēl wʿkōl jemê malkê jiśrāʾēl ûmalkê jʿhûdâ*: 2Re 23,22).

Bisogna, in effetti, apprezzare che in 2Re 22-23 la *nuova* pasqua rappresenti il *climax* della narrazione. A dire il vero, a partire dalla peculiarità dell'insieme, già altri hanno ipotizzato una datazione post-esilica di tale racconto.[31] Ma vista l'assenza di ogni riferimento alla festa di *pesaḥ* nei testi profetici pre-esilici,[32] si può osare di più. Il rituale fonde in un unico contesto celebrativo due feste arcaiche: l'una proveniente dal mondo agricolo, la festa degli azimi (*maṣṣôt*), legata al mese delle spighe (*ʾābîb*), che segnava l'inizio della mietitura; e l'altra proveniente dalla pastorizia, con un rito apotropaico che, mediante il sacrificio di un agnello, voleva assicurare la protezione di tutto il gregge.[33] Tale rituale si

[26] È noto che la presentazione di Giosia nel Cronista (2Cr 34; cf commentari) differisce non poco rispetto alla storia dtr (2Re 22-23; per uno studio molto articolato di questa sezione, ma senza novità nel metodo, si veda E. EYNIKEL, *The reform of king Josiah and the composition of the Deuteronomistic history* [OTS 33], Brill, Leiden 1996; a riguardo della cosiddetta "riforma", si legga R. ALTHANN, *Josiah*, in *ABD*, III, 1015-1018). Tuttavia, lo storico cronista non aveva altre fonti se non la storia dtr. Per quanto riguarda dunque il dtr, bisogna riconoscere l'abilità di questo storico di assumere la politica espansionista di Giosia come referente storico per creare il *mito fondatore* di una riforma religiosa, che non ha riscontri storici e nemmeno intertestuali (cf la "pesante" lacuna nel libro di Geremia, che può essere spiegata anche in altro modo, ma la prima evidenza è che il profeta non ha di fatto conosciuto una riforma religiosa. Si veda una sintesi del problema in R. ALTHANN, *Josiah*, 1017). Sta di fatto che, nella presentazione dtr, la riforma di Giosia è descritta come se fosse la diretta conseguenza del ritrovamento del *sēper hat-tôrâ* nel tempio (una eziologia al quadrato!) e si articolerebbe in tre direttrici principali: la purificazione del tempio di Gerusalemme da tutti i culti non jahwisti, la distruzione delle alture cananaiche in Gerusalemme e Giuda e la sconsacrazione dei santuari settentrionali (2Re 23,4-20.24). Il problema è il giudizio di storicità sia a riguardo del ritrovamento del libro, sia a riguardo della riforma. Più che di una «leggenda di ritrovamento» (l'*Auffindungslegende* di B.J. DIEBNER - C. NAUERTH, *Die* Inventio *des* sēper hat-tôrâ *in 2 Kön 22*, DBAT 18 [1984] 95-118), parlerei di *mito fondatore* per giustificare le novità strutturali che si stanno introducendo al momento della ricostruzione, un secolo dopo Giosia.

[27] A parere di E. REUTER, *Kultzentralisation: Entstehung und Theologie von Dtn 12* (AM.T. BBB 87), Verlag Anton Hain, Frankfurt a. M. 1993, la centralizzazione deriverebbe dal Codice dell'alleanza e il codice dtn ne sarebbe una conseguenza, non il movente (cf però le riserve metodologiche e contenutistiche sottolineate da N. LOHFINK, *Kultzentralisation und Deuteronomium; Zu einem Buch von Eleonore Reuter*, ZABR 1 [1995] 117-148).

[28] Su questo si veda B.G. BOSCHI, *Il valore emblematico della Pasqua a Elefantina*, in G.L. PRATO (cur.), *"Un tempo per nascere e un tempo per morire". Atti del IX Convegno di studi veterotestamentari (L'Aquila, 11-13 settembre 1995)*, RSB 9,1 (1997) 99-117.

[29] Ez 8, in una sequenza di grande effetto retorico, elenca il *sēmel haqqin'â hammaqneh* (forse la statua di Astarte collocata nel tempio da Manasse, cf 2Re 21,7), la zoolatria di stampo egiziano, Tammuz con il rituale della fecondità, il culto solare.

[30] Per il tempio di Arad, si vedano D. USSISHKIN, *The date of the Judaean shrine at Arad*, IEJ 38 (1988) 142-157; D.W. MANOR - G.A. HERION, *Arad*, in *ABD*, vol. I, 331-336; B. MAZAR, *The sanctuary of Arad and the family of Hobab the Kenite*, in ID., *Biblical Israel. State and people*, Edited by SH. AHITUV, The Magnes Press - Israel Exploration Society, Jerusalem 1992, 67-77.

[31] Cf, ad esempio, CH. LEVIN, *Joschija im deuteronomistischen Geschichtswerk*, ZAW 96 (1984) 351-371; 353s.371. Sui problemi connessi con la pasqua di Elefantina, si veda B.G. BOSCHI, *«Il valore emblematico»*, 1997, 99-117. Per una presentazione introduttiva rimando a B.M. BOKSER, *Unleavened bread and Passover, Feasts of*, in *ABD*, VI, 755-765.

[32] Ez 45,21 (nella sezione riferita al *nāśî'*) è l'unico testo presente in un libro profetico che rimanda alla festa di *pesaḥ* (cf L.C. ALLEN, *Ezekiel 20-48* [WBC 29], Word Books, Dallas TX 1990, 266).

[33] Per una presentazione globale del rituale e delle sue componenti, si veda ancora R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1964, ³1977, 470-472.

sarebbe codificato nell'unica festa di *pesaḥ* proprio con la riforma deuteronomica (Dt 16),[34] la quale tuttavia non va fatta cadere cronologicamente nei giorni di Giosia,[35] ma nel momento della fondazione dell'Israele post-esilico.

3.3. La cadenza *settimanale* del sabato

Il problema è complesso: non lo si può certo risolvere con poche battute.[36] Il dato immediatamente constatabile è il cambiamento subito dallo *šabbat*: da festa mensile lunare a festa settimanale. Il problema ancora insoluto è quando sia avvenuto un tale cambiamento. La mia ipotesi è che anche questo cambiamento sia una riforma innovativa introdotta del deuteronomismo, in stretta connessione anche con la riforma del calendario.[37]

Dietro ai contesti in cui si parla di *šabbat*, almeno sino all'esilio, è possibile ancora ritrovare il rimando alla festa lunare del «plenilunio», significata dallo *šapattum* del calendario mesopotamico, in contrapposizione al «novilunio» (*ḥōdeš*; in accadico *ʃwʃarḫum*, che corrisponde – quanto alla radice – all'ebraico *jārēᶜḥ*). Se questo è evidente per Am 8,5; Os 2,13 e Is 1,13 – testi, che potrebbero risalire all'VIII secolo –, la cosa non è del tutto impossibile neanche per le occorrenze nei testi profetici posteriori.[38]

Ger 17,21-27 è infatti normalmente considerata pagina che risente dell'edizione deuteronomista del libro. Quanto alle occorrenze di *šabbat* in Ezechiele, il discorso si fa più intrigante. Normalmente, Ezechiele usa il plurale *šabbātôt*,[39] in particolare nei due sintagmi «santificare i sabati»[40] (*qaddēš ʾet-šabbātôt*) o «profanare i sabati»[41] (*ḥallēl ʾet-šabbātôt*); le uniche occorrenze al singolare sono le quattro del cap. 46 (vv. 1. 3. 4. 12). Nelle occorrenze al plurale, l'interpretazione rimane ambigua e non si può decidere dal contesto se si allude alla festa ebdomadaria oppure alla festa mensile lunare. Senza dubbio si può dire che non vi sono altri testi in Ezechiele che esplicitamente parlino di uno *šabbat* settimanale, eccetto Ez 46,1:

> «La porta del cortile interno, che guarda verso oriente, resterà chiusa durante i sei giorni lavorativi, ma sarà aperta il giorno di sabato e sarà pure aperta il giorno del novilunio».

Se tale norma non avesse la specificazione riguardante la chiusura della porta, ma solo la sua apertura, non vi sarebbe più alcuna possibilità di interpretare lo *šabbat* come festa ebdomadaria. In altri termini, sarei tentato di considerare questo passo un'interpolazione, con la finalità esplicita di decosmologizzare il sabato, staccandolo dalle fasi lunari, e poterlo interpretare in linea con quella festa ebdomadaria che tanta parte ha avuto nella strutturazione del calendario e della spiritualità giudaica, a partire dal dopo-esilio. Infatti, nel v. 3 e nel v. 4 in rapporto al v. 6 del medesimo capitolo appare la stessa dialettica *šabbat-ḥōdeš*, che ha caratterizzato anche il primo versetto.[42]

L'importanza dello *šabbat* è sottolineata anche dalla centralità che esso riveste nella struttura delle *ʿăśeret haddᵉbārîm* «dieci parole»,[43] la cui redazione più antica è – a mio parere – quella di Dt 5.[44] Confrontando infatti Dt 5,12-15, il parallelo di Es 20,8-11, con Gn 2,1-4a, sono giunto alla conclusione che Gn 2,1-4a, per parlare dell'opera creazionale di Dio, abbia assunto lo schema ebdomadario dalla settimana umana, ma che – in un secondo momento – la presentazione del "settimo giorno" di Dio in Genesi abbia influenzato il modo di interpretare il comandamento del sabato. Più precisamente, ritengo che Dt 5,12-15 preceda Gn 2,1-4a, mentre Es 20,8-11 sia stato scritto successivamente e abbia una qualche relazione con il testo genesiaco. La connessione stabilita tra la settimana divina e quella umana crea un ponte tra il livello umano e quello divino: il primo diventa segno per il secondo, il secondo fonda il primo.[45]

3.4. La forma di governo

La divisione del potere, com'è descritta in Dt 17-18, con la descrizione di un'utopia regale mai realizzata, in stretta coordinazione con il levitismo sacerdotale e con la mediazione profetica, traccia una costituzione sociale precisa, che deve essere studiata per poter ipotizzare l'ambiente sociale del deuteronomismo. Il corpo legislativo dtn presenta infatti un modello originale di ideologia

[34] J.Ch. Gertz, *Die Passa-Massot-Ordnung im deuteronomischen Festkalendar*, in T. Veijola (Hrsg.), *Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen* (SFEG 32), The Finnish Exegetical Society - Vandenhoeck und Ruprecht, Helsinki - Göttingen 1996, 58-80. Di conseguenza, la legislazione di Es 12-13 è da considerarsi posteriore al momento deuteronomico: cf J. Van Seters, *The place of the Yahwist in the history of Passover and Massot*, ZAW 95 (1983) 167-182.

[35] Anche a questo riguardo sarebbe impossibile non avere almeno una pur minima ricaduta nella predicazione di Geremia.

[36] Circa lo *šabbat* e le sue origini, si vedano G. Robinson, *The origin and development of the Old Testament sabbath. A comprehensive exegetical approach* (BET 21), Lang, Frankfurt a.M. 1988; H.A. McKay, *From evidence to edifice: Four fallacies about the Sabbath*, in R.P. Carroll (ed.), *Text as pretext. Essays in honour of Robert Davidson* (JSOT.S 138), JSOT Press, Sheffield 1992, 179-199; I. Cardellini, *Ritmi del tempo e normatività religiosa fino agli Achemenidi (Sabato - Anno sabbatico - Anno giubilare)*, in G.L. Prato (cur.), *"Un tempo per nascere e un tempo per morire". Atti del IX Convegno di studi veterotestamentari (L'Aquila, 11-13 settembre 1995)*, RSB 9,1 (1997) 57-74.

[37] Quel calendario che, proprio per la centralità accordata allo *šabbat*, mi sembra corretto definire «calendario dei sabati».

[38] Si vedano anche questi altri testi in cui *šabbat* è in un contesto prossimo (e dialettico) rispetto a *ḥōdeš* «novilunio»: 2Re 4,23; Is 66,23; 1Cr 23,31; 2Cr 2,3; 8,13; 31,3; Ne 10,34. Ciò significa che la dialettica tra le due feste non è stata corretta, perché ormai veniva intesa con il significato nuovo di *šabbat*, quale festa settimanale (cf anche Gdt 8,6).

[39] Ez 20,12; 22,26; 45,17.

[40] Ez 20,20; 44,24.

[41] Ez 20,13.16.21.24; 22,8; 23,38.

[42] L'occorrenza di Ez 46,12 è un'eccezione che rimane invece da spiegare.

[43] Cf N. Lohfink, *Zur Dekalogfassung von Dt 5*, BZ 9 (1965) 17-32 = Id., *Studien zum Deuteronomium und zur deuteronomistischen Literatur. Band I* (SBAB AT 8), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1990, 193-209. Per un recente *status quæstionis* cf A. Graupner, *Die zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik. Anmerkungen zum gegenwärtigen Stand der Forschung*, in H.G. von Reventlow (Hrsg.), *Weisheit, Ethos und Gebot. Weisheits- und Dekalogtraditionen in der Bibel und im frühen Judentum* (BThSt 43), Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn 2001, 61-95.

[44] Il problema è ovviamente molto più ampio di quanto venga qui trattato. Si vuol dare solo una ragione in più alla ricca discussione aperta.

[45] Rimando alla sezione esegetica per la dimostrazione di tutto questo (cf pagg. 419-426).

monarchica, in cui il potere regale è limitato e condizionato da altre mediazioni come il sacerdozio e il profetismo. Ciascun potere si trova subordinato anzitutto al santuario centrale e, in secondo luogo, all'autorità della *Tôrâ*.[46] Il disegno costituzionale del deuteronomismo ha alcuni importanti paralleli nella cosiddetta *nuova Tôrâ* di Ezechiele (Ez 40-48) e nella predicazione di Aggeo e Zaccaria, ma mostra anche una proposta originale, almeno per quanto riguarda la contemporanea presenza della mediazione regale e sacerdotale. Bisogna però riconoscere che tale progetto rimase sempre un'utopia e non riuscì mai a trasformarsi in una realtà socio-politica,[47] anche perché un nuovo paradigma politico-sociale si delineò in quegli anni, con l'unilaterale presa di potere di Giosuè, il sommo sacerdote.

Il deuteronomismo potrebbe rappresentare l'ideologia sostenuta dal davidide Zorobabele e dal profeta-sacerdote Zaccaria, entrambi soppiantati da Giosuè, non per decisione di quest'ultimo, ma per la decisione politica persiana:[48]

> Il periodo tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a.C., cioè la prima fase del post-esilio, ha avuto un'importanza fondamentale nella storia dell'ebraismo, perché è quello che ha elaborato quel nuovo tipo di religione che ha trasformato in giudei quelli che in precedenza erano di fatto uno dei tanti gruppi cananei; l'eliminazione della monarchia, con la conseguente scomparsa dell'ideologia regale, ha rappresentato l'elemento più significativo di tale trasformazione. Quello che accadde all'inizio della dominazione persiana in Palestina assunse perciò un valore paradigmatico e quella fase cronologica divenne una specie di tempo mitico, quello in cui più tardi vennero proiettate le «origini» dei cambiamenti inevitabilmente prodotti dal processo storico.
>
> I due secoli del periodo persiano trascorsero in maniera relativamente tranquilla per l'assetto istituzionale creato dal colpo di stato di Giosuè: [...] la sua giustificazione ideologica era affidata agli scritti profetici di Aggeo e Zaccaria, opportunamente rimaneggiati, mentre il ricordo delle sanguinose vicende che avevano portato alla nuova situazione politica fu cancellato col semplice espediente di interrompere la letteratura storiografica al tempo del re Ioiachin.[49]

[46] Cf, a questo proposito, G.N. KNOPPERS, *The Deuteronomist and the Deuteronomic law of the king. A reexamination of a relationship*, ZAW 108 (1996) 329-346; B.M. LEVINSON, *The reconceptualization of kingship in Deuteronomy and the Deuteronomistic History's transformation of Torah*, VT 51 (2001) 511-534.

[47] In effetti, l'unico compito positivo del re sembra essere in riferimento alla *Tôrâ*: «trascriverà per sé su un documento una copia di *questa Tôrâ*, secondo l'esemplare che sta presso i sacerdoti leviti: essa sarà con lui, la leggerà tutti i giorni della sua vita...» (Dt 17,18s).

[48] L'ipotesi di G. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese* (StBi 129), Paideia, Brescia 2001, è che Giosuè stesso avrebbe eliminato fisicamente, con un colpo di stato, Zorobabele e Zaccaria, il profeta-sacerdote che lo sosteneva. Condivido l'importanza data da G. Garbini a questo momento storico, e lo vedo esattamente come l'ambiente di origine del deuteronomismo. Tuttavia, non vedo la necessità di ipotizzare un'eliminazione fisica, soprattutto perché fondata su argomenti *e silentio*. Il *colpo di stato* di Giosuè, che avrebbe comportato per Garbini l'omicidio di Zorobabele e di Zaccaria, può essere pensato anche in altri modi. Sta di fatto che, come spesso accade nei momenti di riforma e di fondazione, l'ispirazione creatrice iniziale viene presto meno e si entra in una fase di istituzionalizzazione, di ordinamento, ma anche di perdita della creatività originaria. Il che non significa che sia un momento asettico o mancante di profondità. Ma quando questo passaggio è ormai consumato, si può dire che si è passati dal deuteronomismo alla tradizione sacerdotale.

[49] G. GARBINI, *Il ritorno*, 2001, 173.

Le novità introdotte da Dt sono davvero decisive per la riconfigurazione di "Israele".[50] Proprio per questa ragione, il narratore parla *in persona Moyseos* (*finzione narrativa*) e le innovazioni sono attribuite dalla storia dtr alla "riforma di Giosia" (*finzione storica*), quale mito fondatore che attribuisce al re giusto del passato il ruolo di restauratore dell'antica legge (mosaica) dimenticata.

4. LA SCRITTURA DELLA LEGGE

La "lacuna eziologica" della scrittura nei racconti di Gn 1-11 e nei cicli patriarcali – ovvero la mancanza di racconti che parlino dell'origine dello scrivere o della "messa in iscritto" dei testi – deve destare meraviglia, soprattutto se posta in relazione con la tradizione enochica.[51] Il momento originario della scrittura della Legge, tuttavia, nonostante l'attuale ordine narrativo, non va trovato nel racconto di Es 19-24, bensì nella scrittura del *sēper hat-tôrâ* che è il Deuteronomio, in quanto la narrazione che precede tale libro – compreso il libro di Genesi[52] – è da considerarsi ampliamento e riscrittura del Deuteronomio.[53]

La soluzione delle incongruenze poste dai testi esodici sta nel "rovesciamento" del *tempo della narrazione* (ciò che è narrato progressivamente nella *Tôrâ*) rispetto al *tempo logico* del racconto (ciò che è *teologicamente* stabilito dal Deuteronomio). Partendo dal libro del Deuteronomio e dall'impostazione della sua teologia si comprendono anche le scelte principali della narrazione esodica:[54]

a) La rilettura dell'Esodo non solo come elezione e del Sinai come teofania, ma anche – e soprattutto – come *bᵉrît*.

Affermando la genesi deuteronomica della rilettura dei fatti esodici e del Sinai come *bᵉrît* non voglio ovviamente sostenere che il Deuteronomio abbia creato dal nulla la memoria del passato e il suo referente storico, che ho definito *memoria fondatrice*. Tuttavia, ha introdotto una prospettiva teologica che non sembra appartenere ai testi più antichi.

Per quanto riguarda l'Esodo, si pensi ad esempio ai testi di Amos e Osea: in essi, infatti, la liberazione esodica è interpretata con la categoria di elezione (cf Am 3,1s; 9,7; anche 2,10; Os 2,17; 11,1; 12,10.14; 13,4; come anti-esodo Os 8,13; 9,3; 11,5). Diversa è invece la prospettiva che emerge da Ger 31,32, ormai

[50] Ciò che K. GRÜNWALDT, *Exil und Identität. Beschneidung, Passa und Sabbat in der Priesterschrift* (AM.T 85), Hain, Frankfurt a. M. 1992, attribuisce alla tradizione P va ascritto – a mio parere – al deuteronomismo, nel momento fondante di Israele, all'inizio del periodo post-esilico, almeno per quanto riguarda la pasqua e il sabato. Meno rilevante appare il ruolo della circoncisione.

[51] Rimando, per queste riflessioni, a G. BORGONOVO, *Scrittura e* ברית *in Es 19-40*, Teol[M] 26 (2001) 129-154.

[52] Anzi proprio così si comprende l'ampliamento progressivo *a ritroso* (dall'esodo, ai padri, alla creazione) caratteristico del libro di Genesi, sino ad arrivare al *bᵉrēšît*.

[53] L'importanza della scrittura del *séper hat-tôrâ* è già stata sottolineata da altri contributi. Cf, ad esempio, F. GARCÍA LÓPEZ, *La muerte de Moisés, la sucesión de Josué y la escritura de la Tôrah (Deuteronomio 31-34)*, in TH.C. RÖMER (cur.), *The future of the Deuteronomistic history* (BEThL 147), University Press - Peeters, Leuven 2000, 85-99.

[54] G. BORGONOVO, *Scrittura e* ברית *in Es 19-40*, 141-146.

sotto l'influsso della revisione deuteronomista del libro geremiano, in cui esplicitamente si fa riferimento alla *prima* alleanza sinaitica:

> non come l'alleanza che ho stipulato con i loro padri nel giorno in cui li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto.

Anche la *teofania* sinaitica sembra appartenere a tradizioni antiche (cf Dt 33,2; Gdc 5,5; Sal 68,18 e gli stessi materiali riutilizzati in Es 19). Ma la memoria della teofania non è ancora sufficiente a spiegare l'introduzione della categoria di *b'rît*, e soprattutto la creazione del *theologoumenon* delle tavole della legge scritte con *scrittura divina*.

È il Deuteronomio a introdurre una teologia della *b'rît* con JHWH che interpreta il legame tra Dio e il suo popolo secondo lo schema dei trattati di vassallaggio dell'Antico Vicino Oriente, in particolare quelli neo-assiri.[55] Tale *b'rît* è bilaterale e condizionata: solo obbedendo, Israele sperimenterà le benedizioni legate al patto; trasgredendo, soprattutto trasgredendo il primo comandamento, ne sperimenterà le maledizioni. Per sottolineare la centralità del patto in Deuteronomio, N. Lohfink ha definito *Horeb-Israel* l'identità dell'Israele deuteronomico: tutto il resto sarebbe un "portico e vestibolo" che ruota attorno al patto dell'Horeb.[56]

b) L'autoidentificazione di Israele come popolo perdonato e legato a JHWH da una *nuova alleanza* che non si differenzia dalla prima alleanza sinaitica per il suo contenuto, ma per la modalità con cui essa è vissuta.

Una tale prospettiva teologica presuppone la predicazione profetica e, in particolare, i testi di Ger 31,31-34 ed Ez 36,24-28. Lo stesso impianto del Deuteronomio ne risente, in quanto la *tôrâ* dtn si presenta come una *seconda b'rît* nelle steppe di Moab (28,69–30,20),[57] che ratifica la *prima*, stabilita con i figli d'Israele sull'Horeb e il cui contenuto è esposto nei due discorsi di Mosè dei capitoli 1-28. In altri termini, per il Deuteronomio non si dà un'alleanza sinaitica se non nella prospettiva e alla luce di una *nuova* alleanza: il *dono* della legge può essere vissuto solo come *perdono* accordato da Dio (lettura teologica dell'esilio). L'adempimento della *prima* alleanza si può avere solo con la circoncisione del cuore, operata da JHWH stesso (Dt 30,6). In questo modo, Deuteronomio esprime la radicale peccabilità dell'uomo e la necessità dello Spirito per adempiere pienamente il dettato della legge.[58]

[55] L'introduzione della categoria di *b'rît* bilaterale e condizionata è da considerarsi il frutto maturo della tradizione profetica preesilica. Cf N. LOHFINK, *Bund als Vertrag im Deuteronomium*, ZAW 107 (1995) 215-239; T. VEIJOLA, *Bundestheologie in Dtn 10,12-11,30*, in R.G. KRATZ - H. SPIECKERMANN (cur.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium [Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt]* (FRLANT 190), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000, 206-221.

[56] Cf N. LOHFINK, *Die Väter Israels im Deuteronomium*, Mit einer Stellungnahme von TH.C. RÖMER (OBO 111), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1991, 104s.

[57] Cf la tesi dottorale da me diretta di G. CORINI, *Dt 28,69–30,20: la "nuova" alleanza in Moab. Israele tra memoria ed identità* (Biblica 6), Glossa, Milano 2010.

[58] In questo non mi trovo pienamente d'accordo sul "limite" dtn sottolineato da P. Beauchamp: «Il Deuteronomio non afferma ancora l'impotenza radicale dell'uomo a circoncidere con le proprie forze il proprio cuore» (P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento 2*, 2001, 344).

La medesima prospettiva sta alla base di Es 19-40, la cui trama narrativa sviluppa una partitura già scritta nella testimonianza di Mosè (Dt 9,7-21 e 10,1-11). Quando l'alleanza sinaitica non è ancora definitivamente conclusa, perché manca ancora la scrittura delle tavole della legge, i figli di Israele trasgrediscono il primo comandamento, sperimentano il castigo e il perdono divino e la ferma decisione di ristabilire la *b'rît* infranta, perché JHWH è

> Dio misericordioso e clemente, lento all'ira e ricco di lealtà e verità, che si mantiene leale per mille generazioni, che perdona colpa, trasgressione e peccato, ma senza lasciar nulla impunito, che chiede conto della colpa dei padri ai figli e ai figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione (Es 34,6-7).

c) Le "dieci parole", collocate nella cornice narrativa di Es 20, prima di ogni corpo legislativo, e proclamate da Dio a tutto il popolo senza alcuna mediazione, si propongono quale *magna charta* e fondamento di ogni altra legge. Le "dieci parole" sono proclamate direttamente da Dio a tutto il popolo (Dt 5,4, ripreso da Es 20,1) e JHWH stesso le ha scritte su due tavole di pietra (Dt 5,22). Quest'ultimo testo è esplicito e senza ambiguità:

> Queste parole disse JHWH a tutta la vostra assemblea sul monte, in mezzo al fuoco, alle nubi e ai nembi: una voce grande! Non aggiunse altro; le scrisse su due tavole di pietra e me le diede.

La teologia deuteronomica è anche coerente nel distinguere le *tavole della tôrâ*, scritte e riscritte da Dio e da collocare all'interno dell'arca di legno, e il *libro della tôrâ*, scritto da Mosè e da collocare accanto all'arca, in segno di diversa autorità.

Questo disegno teologico limpido viene parzialmente confuso dalla narrazione esodica (cf Es 24,12; 31,18; 32,15). E ciò per due ragioni: anzitutto, perché si è voluto mettere sulla bocca di Dio anche altre legislazioni, sebbene queste, a partire da Es 21-23, siano comunicate a Mosè e non direttamente a tutto il popolo; in secondo luogo, perché si è voluto inserire – nel contesto dell'alleanza sinaitica – l'insieme delle leggi che riguardano la dimora e la sua costruzione.

Ciò corrisponde ad un duplice interesse teologico, che presumibilmente si era sviluppato dopo il Deuteronomio e che stava a cuore ai compositori del Pentateuco: *a)* accentuare l'autorevolezza della *legge*, equiparandola in qualche modo alle parole stesse del decalogo, in quanto proclamata anch'essa da Dio. Tuttavia, il decalogo ha mantenuto la sua singolarità perché le altre leggi sono comunicate attraverso la mediazione mosaica e non direttamente a tutto il popolo; *b)* incentrare nel santuario (ovvero nel tempio) il luogo della comunicazione legislativa e della sua ermeneutica. Il gruppo dei sacerdoti di Gerusalemme giustifica in questo modo la propria funzione legislativa e interpretativa nei riguardi della *tôrâ* mosaica, ormai intesa come l'intero Pentateuco e non solo come il *sēper hat-tôrâ* di cui parla il Dt.

d) La centralità del santuario e del gruppo sacerdotale di Gerusalemme nell'ermeneutica della "lingua di Dio".

La peculiare rilevanza data nel libro dell'Esodo alle leggi sulla dimora (Es 25-31 e 35-40) si spiega con la situazione post-esilica, in cui la piccola provincia persiana di Jehud è raccolta attorno al (secondo) tempio di Gerusalemme. La classe sacerdotale venuta dopo Giosuè, il sommo sacerdote, ha sviluppato nei particolari la storia delle origini di Israele, sulla bozza che il Deuteronomio aveva già schizzato nelle sue linee principali. Le tradizioni storiche, registrate in vari modi o semplicemente rimaste nel patrimonio culturale comune, sono state progressivamente ordinate sino a dare forma, nel corso di qualche secolo,[59] all'attuale composizione del Pentateuco.

I secoli V-IV a.C., contrariamente a quell'anti-giudaismo che li aveva considerati un momento di decadenza rispetto al glorioso passato "israelitico", appaiono sempre di più come il momento più fecondo dal punto di vista letterario. Con esso, si plasma anche una particolare lingua e uno stile di scrittura "per adepti", cui necessariamente si affianca una debita ermeneutica, capace di decifrare non soltanto il livello superficiale del testo, ma anche il significato profondo, il "codice segreto", contenuto nella *littera* dei libri sacri. Sarebbe appunto quella "lingua del santuario" (*lᵉšôn haq-qōdeš, lᵉšôn bêt haq-qōdeš*), che va sempre più distanziandosi dalla normale "lingua umana" (*lᵉšôn bᵉnê hā-ʾādām*). Una tale distinzione, attestata anche nella tradizione rabbinica,[60] sarebbe l'espressione linguistica della consapevolezza che «Dio ha parlato», e che le sue parole sono attestate dalla *tôrâ* di Mosè, in una *scrittura* del tutto singolare, in cui nemmeno uno *jod* rimane senza senso.[61]

5. IL DEUTERONOMIO COME "PROTONOMIO"?

Riprendendo un vocabolo patristico, ma con altro significato e con felicissima intuizione letteraria e teologica, Paul Beauchamp aveva chiamato *deuterosi* il ruolo giocato dal Deuteronomio, dal Deutero-Isaia e da Prv 1-9, che aveva così spiegato:

> La deuterosi si presenta come segue: nella legge come un imperativo, il cui contenuto ritorna su se stesso perché ingiunge di osservare la legge; nei profeti come una parola di Dio, il cui contenuto è che Dio parla e che è Dio; nei saggi come un invito centrato su: "Principio della Sapienza: acquista la Sapienza". [...] La deuterosi, di cui abbiamo letto i tre casi principali, è la ripiegatura del discorso su se stesso, come nel gesto vocale che raddoppia una sillaba su se stessa per farne le prime parole del bambino o nel gesto manuale che trasforma un foglio in plico, cioè in un messaggio. Questa ripiegatura combina la chiusura del testo su se stesso con il rinvio del testo all'esterno.[62]

Almeno per quanto riguarda il libro del Deuteronomio, bisogna capovolgere la *deuterosi* di cui parla Paul Beauchamp. Il deutero-nomio non è tanto un momento di "ricapitolazione", né una «totalità, che unifica il proprio contenuto senza esserlo».[63] Il quinto libro della *Tôrâ* è propriamente il proto-nomio, in quanto è il nocciolo originario che dà forma e struttura al resto del Pentateuco. È la *tôrâ di Mosè* che poi genererà l'intera *tôrâ di* JHWH.

Se nella posizione oggi occupata nella redazione finale il Deuteronomio appare come ricapitolazione e sintesi di quanto precede, dal punto di vista genetico esso sta prima ed è da considerarsi il libro originario da cui nasce l'archetipo normativo della *Tôrâ, considerata* nel suo insieme, e come primo momento da cui parte quel lungo cammino di formazione che condurrà in epoca molto più tarda (fine I secolo d.C. - metà del II secolo) alla definizione del *canone* delle Sacre Scritture.[64]

6. DEUTERONOMISMO, TRADIZIONE SACERDOTALE E ANTICHE TRADIZIONI STORICHE

Il deuteronomismo è una precisa realizzazione *teologica* della relazione tra JHWH e Israele, nel significato più forte possibile, in quanto non solo ne descrive i contorni o ne permette la presa di coscienza, ma – molto di più – in quanto «dà identità» ai partner stessi della relazione.

La centralizzazione del culto nell'*unico* tempio di Gerusalemme, la confessione di fede nell'*unico* JHWH, la ricerca di un'identità *unica* di Israele nella risposta ad JHWH con un'*unica* legge, sono tutti fattori che conducono a collocare la fondamentale operazione teologica del deuteronomismo all'inizio dell'epoca persiana, nel contesto della cosiddetta *Reichsautorisation* imperiale[65] e nell'ambito della ricostruzione della Gerusalemme immediatamente post-esilica.

[59] Difficile stabilire la data di edizione definitiva del Pentateuco: potrebbe essere il IV secolo o, al massimo, l'inizio del III secolo a.C. Secondo B. BARC, *Les arpenteurs du temps. Essai sur l'histoire religieuse de la Judée à la période hellénistique* (HTB 5), Éditions du Zèbre, Lausanne 2000, 135-154, l'ultimo revisore sarebbe stato il sommo sacerdote Simeone, figlio di Onia II, soprannominato «il Giusto» (circa 220-195 a.C.). Si vedano anche altri due studi dello stesso autore: ID., *Le texte de la Torah a-t-il été récrit?*, in CENTRE D'ÉTUDES DES RELIGIONS DU LIVRE, *Les règles de l'interprétation*, a cura di M. TARDIEU, Cerf, Paris 1987, 69-88; ID., *Du temple à la synagogue: Essai d'interprétation des premiers targumismes de la Septante*, in G. DORIVAL - O. MUNNICH (curr.), Katà tou *LXX – Selon les Septante. Trente études sur la Bible grecque des Septante. En hommage à M. Harl*, Cerf, Paris 1995, 11-26.

[60] La letteratura giudaica ha registrato la *querelle* tra Rabbi Ismaele, il quale sosteneva che «La *tôrâ* parla la lingua dei figli d'Adamo!», mentre Rabbi Aqiba, al contrario insegnava che «Niente è superfluo nella *tôrâ*» (citato da B. BARC, *Les arpenteurs*, 2000, 13).

[61] Cf B. BARC, *Les arpenteurs*, 2000, 13-33. Secondo il medesimo autore, l'ermeneutica adeguata a tale lingua del santuario sarebbe definitivamente tramontata con la scuola di Aqiba (morto tra il 132 e il 135 d.C., durante la seconda rivolta giudaica).

[62] P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento 1*, 1985, 173 e 187.

[63] *Ibidem*, 175.

[64] Cf a questo proposito i contributi di F. GARCÍA LÓPEZ, *Dalla Torah al Pentateuco*, in B.G. BOSCHI (cur.), *Pentateuco come Torah: Storiografia e normatività religiosa nell'Israele antico. Atti del VI Convegno di Studi Veterotestamentari*, RSB 3/1 (1991) 11-26; S.B. CHAPMAN, *The Law and the Prophets. A study in Old Testament canon formation* (FAT 27), Mohr, Tübingen 2000; TH.C. RÖMER, *L'école deutéronomiste et la formation de la Bible hébraïque*, in ID. (cur.), *The future of the Deuteronomistic history* (BEThL 147), University Press - Peeters, Leuven 2000, 179-193; J. VERMEYLEN, *L'école deutéronomiste aurait-elle imaginé un premier canon des Écritures?*, *ivi*, 223-240.

[65] Cf gli importanti studi raccolti in P. FREI - K. KOCH, *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*, Zweite, bearbeitete und stark erweiterte Auflage (OBO 55), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1984, ²1996, per la ricostruzione dell'ambiente storico nel primo periodo persiano. Meno convincente è la riaffermazione delle date tradizionali riguardanti Esdra e Neemia.

Più precisamente, nel momento della (ri)costruzione del secondo tempio, attorno agli anni '20 del VI secolo a.C., in quello spazio cronologico che precede l'assunzione ormai incontrastata del potere da parte del gruppo sacerdotale che gravita attorno a tale tempio, dopo il tramonto di ogni pretendente davidico.

Con la presa del potere in Gerusalemme da parte del sommo sacerdote Giosuè (il suo nome non è solo una casuale omonimia con il successore di Mosè!), incomincia il declino della corrente profetica che arriva ben presto al suo definitivo tramonto. Viene così a mancare la fonte da cui il deuteronomismo aveva attinto linfa vitale. Si aprono nuovi orizzonti teologici, nuovi interessi si accompagnano e si sviluppano, in modo sempre più marcato, i temi caratteristici della nuova scuola sacerdotale. La filigrana storica, già costruita dal Deuteronomio nel proprio *sēper hat-tôrâ*, offre al gruppo sacerdotale di Gerusalemme la trama di fondo su cui sviluppare in modo più ampio – e talvolta anche in tensione dialettica – quella *Tôrâ* che noi oggi identifichiamo con tutto il Pentateuco.

Da quanto ho sin qui rilevato, traggo alcune conclusioni – pur sempre a carattere provvisorio – che descrivono la *nuova situazione* in cui ci si viene a trovare, dopo il crollo dell'ipotesi documentaria classica.

a) Il momento della scrittura del Deuteronomio (520-515 a.C.) è il punto prospettico da cui leggere l'impianto globale dell'intera costruzione della storia "nazionale" di *Jehud*. Essa è il frutto più ambizioso nato dalla raccolta di tutti i frammenti di *memoria fondatrice* che hanno formato l'identità di quell'"Israele" della fede che nasce con l'affermazione dell'Impero Persiano dopo i primi anni di tentennamenti e di incertezze. Potremmo far coincidere questa affermazione con il regno di Dario I "il Grande" (550-486 a.C.)[66] e la sua azione politica che certamente favorì la ricostruzione delle "origini di Israele" attorno all'unico tempio di Gerusalemme e all'unico dio nazionale JHWH. Questa ricostruzione storica, che arriva persino al "principio" di tutto l'universo e alle origini dell'intera umanità, oltre ad abbracciare gli antenati di Israele, per molti aspetti è veramente unica, sebbene – strutturalmente parlando – trovi dei buoni paralleli nelle opere storiografiche ad essa contemporanee.

b) Da questo nucleo originario di Scrittura – è corretto usare già da questo momento la lettera maiuscola, per indicare il carattere proletticamente "normativo" di tale scritto – partono due direttrici complementari di ricostruzione storica. Esse sviluppano la "storia di Israele", recuperando da una parte le memorie che hanno portato alla fondazione dell'identità attestata e, dall'altra, proiettando sulle figure della storia raccontata l'identità ormai raggiunta alla fine del periodo monarchico e al ricominciamento della storia nazionale dopo il momento dell'esilio babilonese. A dare carattere unitario a entrambi gli sviluppi contribuiscono le indicazioni cronologiche che possono essere ricavate con nitidezza dal racconto che va da Genesi a Re e che per la loro sistematicità non possono essere considerate posticce rispetto a una narrazione preesistente, ma devono essere considerate coeve con il crescere della stessa.[67] Tale struttura cronologica inizia con le *tôlᵉdôt* di Genesi e comprende il tempo della permanenza in Egitto (Es 12,40-41) e la data della costruzione del tempio di Salomone (1Re 6,1). E come è già stato notato con precisione da J. Blenkinsopp,

> lo schema [della cronologia] sembra puntare sulla costruzione del secondo Tempio e al ripristino del culto dopo il ritorno dall'esilio. Ciò fa pensare, a sua volta, che la creazione del Pentateuco come "corpus" distinto, la redazione delle leggi come costituzione civica della comunità del tempio di Giuda sotto il dominio persiano e il ristabilimento del Tempio e del suo culto, sono aspetti, fra di loro collegati, della nascita e del consolidamento del Giudaismo della seconda Comunità.[68]

c) La prima direttrice narrativa raccoglie le tradizioni antiche sulle origini di Israele per ricostruire quanto nel Deuteronomio è stato solo sommariamente "ricordato", in particolare i padri, il periodo egiziano, la vicenda dell'esodo e il cammino nel deserto dall'Egitto all'Horeb. La valorizzazione della *memoria fondatrice* salvaguarda dal cadere negli opposti estremismi: da una parte, considerare il materiale antico intoccabile e trasmesso con valore quasi *documentario* (compresa la sua affidabilità "storica"); dall'altra, negare la possibilità di risalita all'indietro verso qualsivoglia fonte del passato, quasi che non si possa declinare insieme la creatività del narratore e il ricordo dei giorni antichi. La *memoria fondatrice*, infatti, intreccia le due facce dell'obbedienza e dell'innovazione: in quanto rappresenta il patrimonio "fondatore" di un gruppo, il presupposto è che il riferimento al gruppo di appartenenza rimanga sempre il medesimo e che il gruppo stesso non cambi; e ciò appunto assicura che ogni passo verso la creatività sia di fatto sentito come un atto di obbedienza alla memoria trasmessa dal passato.

Per quanto riguarda le tradizioni più antiche, si deve essere più cauti nello stabilire con precisione i loro confini, le loro datazioni e l'organizzazione in ampie sequenze narrative. L'ipotesi documentaria classica appare sempre di più come un'eccessiva semplificazione rispetto alla ricca e variegata tradizione preesilica, che appare sempre meno controllabile dal punto di vista letterario.

[66] In antico persiano *Dārajavahuš* significa «colui che possiede il bene». Dario fu re di Persia dal 522 al 486 a.C. e cinse anche le corone d'Egitto con il nome di *Setutra* (*stwt-rᶜ* «progenie di Raʿ»). Egli, appartenente a una famiglia di ramo cadetto della dinastia achemenide, ascese al trono eliminando l'usurpatore Gautama nel settembre del 522 (cf l'iscrizione di Behistun). Per consolidare le sue pretese al trono sposò Atossa, figlia di Ciro II, padre di Cambise, e vedova di Gautama. Da questa unione sarebbe poi nato Serse I, successore di Dario. Si dedicò anche all'espansione del suo impero in Asia e in Europa: si ricordino le famose *Guerre Persiane* dei Greci e la battaglia di Maratona del 490 a.C. Dopo aver pacificato diverse ribellioni negli anni 520-519, Dario consolidò l'organizzazione amministrativa, dividendo l'impero in venti province, ciascuna sotto la guida di un governatore (*satrapo*: in antico persiano *xšaçapāvā* significa "colui che protegge il regno"), la cui posizione era normalmente ereditaria e dotata di grande autonomia. Per questo, ciascuna provincia poteva avere leggi e tradizioni proprie e persino un sacerdozio legato al proprio tempio nazionale con una nobiltà locale.

[67] Per lo sviluppo di questo pensiero e ulteriore bibliografia, rimando a G. BORGONOVO, *Da* Genesi *a* Re*: differenze tra LXX e Testo Massoretico*, in *Septuaginta. Libri sacri della diaspora giudaica e dei cristiani. Atti della III giornata di studio "Alessandria e il Pentateuco", 11 maggio 1999*, ASR 4 (1999) 157-170.

[68] J. BLENKINSOPP, *Il Pentateuco*, 67.

Senza dubbio, la *memoria fondatrice* dà più spessore all'impalpabile concetto di tradizione orale, cui si è dato molto credito nei decenni passati. La memoria non è necessariamente orale. La sua fissazione è un carattere che può prescindere, almeno parzialmente, dai mezzi utilizzati per trasmettere i ricordi.[69] Essa tuttavia è in grado di dare ai racconti del passato una possibilità di trasformazione e un'autentica fedeltà, che meglio caratterizza la trasmissione del materiale più antico, specialmente in riferimento ai luoghi sacri, come ha sottolineato M. Halbwachs.[70]

Proprio nel momento in cui la memoria che fonda l'identità di Israele diventa *scrittura*, il Deuteronomio apre un periodo caratterizzato da una ricca produzione scritturistica e genera una nuova figura di religione, il Giudaismo. E così, per la prima volta, proprio quel libro assume il ruolo di sacra Scrittura, ovvero di *medium* necessario tra l'evento originario che ha fatto nascere quella tradizione e la progettazione d'identità che da esso prende ispirazione e forma.

Vi è comunque da notare che non si tratta solo di uno sviluppo narrativo a partire da un "sommario" già definitivamente fissato, ma anche della possibilità di crescita narrativa con sviluppi non previsti nel Deuteronomio. Si pensi, ad esempio, a Gn 1-11 o alla *Storia di Giuseppe*, che non sono affatto menzionati dal Deuteronomio;[71] oppure allo sviluppo, che rivela ormai un interesse esclusivamente sacerdotale, per tutto quanto riguarda la «tenda» (*'ōhel*) in Es 25-31 e 35-40.[72] Quest'ultima lacuna fa sorgere il problema, che affronteremo più sotto, di come si sia passati dall'ambiente deuteronomistico a quello sacerdotale: il punto di partenza è la teologia deuteronomica, mentre il punto di arrivo della composizione complessiva del Pentateuco presuppone l'apporto importantissimo della teologia sacerdotale, in punti non secondari come l'apertura innica di Gn 1,1–2,4a e la chiusura del Deuteronomio con la morte di Mosè (Dt 34).

d) La seconda direttrice narrativa dà origine invece a quell'*opera storica deuteronomistica* (= dtr) la cui rappresentazione è stata fissata dall'ipotesi di Martin

[69] Cf H. Pehlke, *Schriftlichkeit im Alten Vorderen Orient und im Alten Testament*, in *Zur Umwelt des Alten Testaments*, herausgegeben von H. Pehlke (Edition C - Bibelkommentar Altes Testament. Ergänzungsband 1), Hänssler, Holzgerlingen 2002, 12-41; E.Ch. Ulrich, *From literature to scripture: reflections on the growth of a text's authoritativeness*, «Dead Sea Discoveries» 10 (2003) 3-25.

[70] «Non vi è da stupirsi che i ricordi di un gruppo religioso gli siano richiamati dalla vista di certi luoghi, posizioni e disposizioni degli oggetti. La separazione essenziale per tali società, tra il mondo sacro e il mondo profano, si realizza materialmente nello spazio. [...] In ogni caso, ci ritroviamo nella disposizione di spirito comune ai fedeli quando sono in un luogo di culto e, benché non si tratti di avvenimenti propriamente detti, ma di una certa uniforme inclinazione e direzione della sensibilità e del pensiero, sta proprio qui il centro e il contenuto più importante della memoria collettiva religiosa. Ora, non c'è da dubitare che essa non si conservi nelle aree consacrate, dal momento che, quando vi rientriamo, ve la ritroviamo» (M. Halbwachs, *La mémoire collective*, 101 [trad. ital.: 247s]).

[71] La creazione è ricordata fugacemente in Dt 4,32; 10,34; 32,6; ma non diventa l'ossatura portante di una teologia della creazione e comunque espressione dell'ampiezza di pensiero che invece è data in Gn 1-11. La figura di Giuseppe, com'è noto, non è ricordata in nessuna parte del Deuteronomio e nemmeno è citata nei piccoli cosiddetti "Credo storico", non solo in Dt 26,5-10, ma anche in Gs 24,2-13.

[72] Si ricordi che *'ōhel* è centrale in P, con più di 200 occorrenze, mentre non è mai ricordata in D.

Noth nell'ormai lontano 1943.[73] Per quanto riesco a vedere in questo momento, la «storia deuteronomista» sarebbe stata composta in un arco di tempo sufficientemente ampio (qualche decennio); sarebbe stata composta partendo dal periodo dei regni (da Samuele e Saul sino alla fine dei due regni) e poi, progressivamente, procedendo all'indietro, sarebbero state scritte le storie dei Giudici per giungere solo alla fine all'epica conquista di Giosuè.

Soprattutto verso la fine di questo iter compositivo (cf Gs 13-22) si trovano apporti chiaramente sacerdotali. Anche la formazione di questa storia, dunque, pone il problema di come si sia passati da un ambiente deuteronomista a un ambiente caratteristicamente impostato da una teologia "sacerdotale". Le tensioni presenti all'interno dell'opera storica dtr sui grandi temi quali il ruolo della regalità, il tempio, il profetismo e la giustizia sociale non andrebbero quindi ascritte al fatto che l'opera dtr abbia avuto due o tre redazioni cronologicamente distinte, bensì alla revisione – o addirittura al tramonto e alla sostituzione – della prospettiva dtr, che progressivamente viene rimpiazzata dalla teologia sacerdotale.

e) Ciò che per me rimane ancora un problema aperto, è come pensare il rapporto tra la tradizione sacerdotale e la composizione finale del Pentateuco. Le ipotesi sono due: *a)* la tradizione sacerdotale avrebbe dapprima composto racconti (o trame narrative anche più ampie) indipendenti rispetto alla storiografia ufficiale e solo in un secondo momento tali narrazioni sarebbero confluite nella composizione finale della *Tôrâ*, per intervento di autori che avrebbero potuto essere parte dello stesso ambiente sacerdotale; *b)* la tradizione sacerdotale non avrebbe composto racconti o trame narrative che avrebbero avuto vita autonoma rispetto alla *tôrâ*, ma essa coinciderebbe con l'autore della *tôrâ*, responsabile di aggiunte e ritocchi sul materiale narrativo tradizionale, di qualsiasi provenienza fosse stato, deuteronomista o *memoria fondatrice* derivante dalle tradizioni più antiche. Non escluderei del tutto la prima alternativa, ma ritengo che per poterla affermare con un minimo di certezza scientifica sarebbe necessario trovare qualche appoggio documentario esplicito.

f) Il Giudaismo che nasce con il momento deuteronomico, una volta liberato da ogni pregiudizio negativo,[74] riacquista la sua ricchezza letteraria e teologica. Con chiara evidenza, però, durante il periodo persiano si constata una progressiva evoluzione all'interno del Giudaismo gerosolimitano, che procede senza soluzione di continuità. Quando la trasformazione è consumata, si deve riconosce-

[73] Cf quanto è già stato esposto a questo proposito alle pp. 171-176.

[74] Dovrebbe già essere chiaro che nella mia prospettiva il termine *Giudaismo* non ha in sé alcuna connotazione spregiativa, né alcun giudizio di decadimento rispetto ad una chimerica epoca "aurea" precedente. Un tale pregiudizio era abbastanza comune nella ricostruzione della «storia religiosa d'Israele» tra il XIX e XX secolo, specialmente in ambito tedesco. Si veda, ad esempio, J. Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlin 1883, ^{6}1927. La visione negativa del Giudaismo è presente ancora in M. Noth, *Geschichte Israels*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1950, ^{7}1969 [trad. ital.: *Storia d'Israele* [BCR 25], Paideia, Brescia 1975].

re di esser in un altro mondo teologico: si è passati dal deuteronomismo alla tradizione sacerdotale che, se per certi versi potrebbe essere assimilata al secondo momento della tradizione P di cui parlava l'ipotesi documentaria classica,[75] per altri aspetti è una realtà molto lontana da quella. Con «tradizione sacerdotale» intendo, infatti, riferirmi al gruppo sacerdotale gerosolimitano che, come *autore letterario* propriamente detto e non semplicemente come *redattore*, è da considerarsi il responsabile della raccolta dei materiali tradizionali antichi e della composizione finale della *tôrâ*-Pentateuco.

Il punto di partenza (l'ambiente deuteronomico) e il punto di arrivo (la tradizione sacerdotale)[76] sono identificabili e ben distinguibili: sia per la tensione tra creatività e sistematizzazione, sia per il rapporto con il profetismo e/o il sacerdozio, sia per la proporzione tra la componente cultuale del tempio e la più generale sensibilità religiosa. Rimane tuttavia difficile tracciare una chiara linea di demarcazione e fissare una data che funga da spartiacque.

Si deve evitare, in ogni modo, una valutazione assiologia dei due momenti, guardando con simpatia al primo momento perché più valido e più creativo, e disprezzando il secondo momento perché più asettico e formalistico. L'ambiente deuteronomico e la tradizione sacerdotale rappresentano, in modo complementare, la ricchezza e la creatività del Giudaismo post-esilico del periodo persiano.

[75] Ho una certa renitenza nel fare tale equazione, perché in realtà il modo di considerare questi ambienti non equivale né al concetto di tradizione, né tanto meno al concetto di fonte o documento dell'ipotesi documentaria. Per questo, si vedano J. MILGROM, *Priestly ("P") source*, in *ABD*, vol. 5, 454-461; L. SCHMIDT, *Studien zur Priesterschrift* (BZAW 214), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1993; J.L. SKA, *De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal*, Bib 76 (1995) 396-415; J. BLENKINSOPP, *An assessment of the alleged pre-exilic date of the Priestly material in the Pentateuch*, ZAW 108 (1996) 495-518; V. HUROWITZ, *Understanding the Priestly source*, BR 12,3 (1996) 30-37.44-47; J.T. STRONG, *Israel as a testimony to YHWH's power: The Priests' definition of Israel*, in J.T. STRONG - S.S. TUELL (cur.), *Constituting the community. Studies on the polity of Ancient Israel in honor of S. Dean McBride, Jr.*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 2005, 89-106.

[76] A questo medesimo ambiente si dovrebbe attribuire – in una fase più tarda – anche la composizione dell'*opera storica cronistica* (il libro delle Cronache, Esdra e Neemia).

CAPITOLO SESTO

PER UNA NUOVA LETTURA DEL PENTATEUCO

La rivoluzione copernicana che si è avuta con la fine dell'ipotesi documentaria classica non sta tanto nell'eleminazione delle fonti antiche e nello spostamento in avanscoperta del Deuteronomismo (D) e della tradizione sacerdotale (P), ma nel diverso approccio al testo consegnato dalla tradizione. Mentre l'ipotesi documentaria considerava il testo del Pentateuco un lavoro *redazionale* che per essere correttamente interpretato aveva bisogno di essere suddiviso negli originari "documenti" (*Urkunde*), noi lo vogliamo considerare – almeno come ipotesi di lavoro in attesa di verifica – una vera e propria *composizione*, che ha tutta la dignità di opera letteraria e che quindi va affrontato come tale, a prescindere dall'eventuale e possibile studio delle "fonti" da cui provengono i materiali di cui è composto.[1] Lo studio della preistoria del testo non è da escludere, ma è da riportare nei suoi corretti limiti: anche se fossimo in presenza di un testo in cui sono confluite fonti più antiche, la domanda interpretativa fondamentale è se vi sia un *senso* nella composizione finale o se invece si tratti di frammenti accostati senza alcun disegno compositivo.

Con l'ipotesi di considerare il Pentateuco un'opera letteraria a pieno titolo, ci accingiamo dunque a leggerne il testo per trovarne i criteri compositivi e gli stilemi retorici propri.

1. LA RETORICA DELLA *TÔRÂ*

Come già abbiamo anticipato nel capitolo 2,[2] il testo finale della *Tôrâ* offre ancora degli indizi di un utilizzo del nome divino in una progressiva *storia di rivelazione*: dai primordi della creazione, quando Dio (*'ĕlōhîm*) dà principio assoluto alla creazione, al momento in cui si manifesta ai padri come *'ĕl-šaddaj* (Gn 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; 49,25), sino alla rivelazione del Sinai/Horeb a Mosè come JHWH (Es 3,13-15; 6,3).

Sebbene l'autore finale non rispetti più con coerenza la scansione di questa progressiva rivelazione, è possibile scorgere ancora una narrazione che si svi-

[1] Il pioniere e precursore di questo approccio metodologico è il lavoro di R.E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo. Contributo allo studio dei criteri stilistici dell'A.T. e della composizione del Pentateuco* (ScrinTheol 3), Paoline, Alba CN 1956, la cui memoria sia in benedizione.

[2] Cf pag. 102.

luppa in tre gironi concentrici, di cui il centrale – e più ampio – è quello dell'esodo, comprendendo i quattro libri da Esodo a Deuteronomio, mentre i primi due gironi fungono da "premessa" (Gn 1-11) e da "promessa" (Gn 12-50).

Le corrispondenze simmetriche della narrazione esodica danno ragione di alcune ripetizioni spiegate dall'ipotesi documentaria come la somma o l'accostamento di tradizioni diverse. In particolare, la divisione in due momenti del cammino nel deserto: dall'Egitto al Sinai (Es 16-18) e dal Sinai alle steppe di Moab, con una sosta prolungata nell'oasi di Qadeš Barnea (Nm 11-21). In entrambe le sezioni sono narrati la manna (Es 16,13-36; Nm 11,4-9), le quaglie (Es 16,13; Nm 11,31-35) e l'acqua dalla roccia (Es 17,1-7; Nm 20,2-13); nella prima si istituiscono i giudici (Es 18,24-27), nella seconda i profeti (Nm 11,24-30).

Da Es 19 sino a Nm 10, la narrazione è tutta localizzata al Sinai/Horeb: il popolo sosta ai piedi del monte, mentre Mosè sale e scende dal monte. In questa sezione si concentrano i maggiori corpi legislativi del Pentateuco. Sorprende soprattutto la doppia legislazione sulla tenda del convegno (Es 25-31 e 35-40). Per la precisione però non sono due serie di informazioni identiche: la prima (Es 25-31) è il modello presentato a Mosè perché poi possa essere eseguito; la seconda (Es 35-40) ne è invece la sua esecuzione. Il narratore mantiene così la struttura simmetrica, senza tuttavia appesantire il procedere del racconto.

Giusto nel mezzo di queste due parti, sta il racconto del vitello d'oro (Es 32-34), che risulta essere la chiave di volta della trama narrativa della *tôrâ*: in esso si presenta l'identità di Israele e l'identità di JHWH, i due partner della *b'rît*, le cui memorie storiche per chi scriveva giungevano ormai a comprendere l'esilio e persino l'inizio del nuovo periodo di storia dopo il "ritorno".

La prima sezione (Es 1,1–2,25) raccoglie le memorie del popolo in Egitto, nei giorni che seguirono alla morte di Giuseppe e del faraone che non lo aveva conosciuto. Soprattutto narra la nascita di Mosè e i fatti della prima giovinezza,[3] cercando così di spiegare il dato storico più difficile da accettare, come cioè un egiziano abbia potuto essere la guida del popolo d'Israele al momento dell'esodo. A questa prima sezione corrisponde simmetricamente l'ultima (Dt 34), in cui pure si spiega un dato difficile da accettare, i.e. perché rimanga a tutti ignoto il luogo della tomba di Mosè.

La sezione della preparazione (Es 3,1–7,6) sta in simmetria con la sezione di tutti gli adempimenti che Mosè prescrive ai suoi prima di salire al monte Nebo, comprese le benedizioni per tutte le tribù d'Israele (Dt 31,1–33,29). In particolare, all'interno di queste due sezioni, alla rivelazione del Tetragramma sacro (Es 3,1-22) corrisponde la proclamazione del Cantico di Mosè (Dt 32,1-43).

Mentre la sezione di Es 7,7–15,21 narra l'epopea della liberazione dalla schiavitù di Faraone con JHWH che combatte a fianco di Israele, e in questa cornice il narratore profitta di presentare le leggi sulla pasqua, sugli azimi e sui primogeniti (Es 12-14), Nm 25-36 non può narrare l'entrata nella terra della promessa, perché è rimandata dopo la morte di Mosè e la chiusura della *Tôrâ*. Si raccontano solo i primi approcci alla *'ereṣ* con la divisione delle terre a est del Giordano (Nm 32-34) e si presentano alcuni complementi legislativi riguardanti l'eredità femminile (Nm 27,1-11), i sacrifici durante le feste (Nm 28-29), i voti e le promesse (Nm 30,2-17), le città levitiche e di rifugio (Nm 35) e le nozze di donne con diritti di eredità (Nm 36).

Ecco un diagramma sintetico della composizione generale della *Tôrâ*, che troverà ulteriori ragioni e conferme nelle analisi presentate nei paragrafi seguenti, in quanto i dettagli di ciascuna sezione confermeranno la struttura generale:

I. *La "premessa" della creazione* (Gn 1,1–11,26)
II. *La "promessa" ai padri* (Gn 11,27–50,26)
III. *Mosè e la liberazione esodica* (Es-Dt)
A. prologo: nascita di Mosè e fuga in Madian (Es 1,1–2,25)
B. Mosè e Aronne si preparano ad affrontare Faraone (Es 3,1–7,6)
(la rivelazione del Tetragramma sacro in Es 3,1-22)
C. l'uscita dall'Egitto (Es 7,7–15,21)
(narrazione con alcune leggi: pasqua, azimi e primogeniti)
D. il cammino nel deserto (Es 15,22–18,27)
(manna e quaglie - istituzione dei giudici)
E. l'alleanza del Sinai (Es 19,1–24,11)
(decalogo e "codice dell'alleanza")
F. Leggi sul santuario (Es 24,12–31,18)
(sempre al Sinai)
X. Peccato-castigo-perdono-nuova alleanza
(Es 32-34)
(«decalogo cultuale»)
F'. Costruzione del santuario (Es 35-40)
(sempre al Sinai)
Leggi (Lv, Nm 1-10)
E'. [sui sacrifici (Lv 1-7), sacerdoti (8-10), purità (11-16), «codice di santità» (17-26); varie (Lv 27; Nm 1-10)]
D'. il cammino nel deserto (Nm 11,1–22,1)
(manna e quaglie - istituzione dei profeti)
→ *Inserzione*: Balak e Balaam (Nm 22,2–24,25)
i primi approcci alla terra (Nm 25-36)
C'. (leggi su eredità femminile, sacrifici durante le feste, voti, città levitiche e di rifugio)
Il libro del Deuteronomio (Dt 1-30)
B'. Adempimenti (Dt 31-33) e proclamazione del «Cantico» (Dt 32,1-43)
A'. epilogo: la morte di Mosè (Dt 34)

[3] Il tono leggendario del racconto è dato anche dall'onomastica: mentre si ricordano i nomi delle due levatrici degli Ebrei, *Šiprâ* e *Pû'â*, non si ricorda il nome del faraone che dà loro il comando di far morire i figli maschi e di lasciare in vita le femminucce.

Il valore di *archetipo simbolico* che la narrazione esodica assume e sul quale avremo modo di ritornare quando parleremo della teologia della *Tôrâ*, balza subito agli occhi osservando la struttura d'insieme dei cinque libri. L'architettura solenne di questo grandioso arco narrativo dà inoltre ragione di alcune scelte e di alcuni particolari retorici, come le ripetizioni, le apparenti incongruenze e alcune sorprendenti inserzioni narrative a prima lettura inspiegabili, come l'attuale collocazione del libro del Deuteronomio, che è il nocciolo di partenza in base al quale è stata creata la narrazione analitica degli altri libri.

La struttura retorica complessiva della *Tôrâ* spiega anche il rilievo dato al racconto di Es 32-34. In quei capitoli, nel cuore della sezione sinaitica, sta l'archetipo della storia dell'Israele di ogni tempo, con l'infedeltà alla *b'rît*, al patto ricevuto in dono da Dio, l'esperienza del fallimento, espresso con il linguaggio del "castigo", quale condizione per sperimentare il *ricominciamento*, passando attraverso il perdono e la rinnovazione del patto. Tutto questo è reso possibile dal fondamento che è la salda e irremovibile fedeltà di Dio, la cui "carta d'identità" (Albert Gelin) viene tratteggiata proprio nel mezzo di questa sezione:

> «JHWH, JHWH, Dio di misericordia e di grazia, lento all'ira e ricco di lealtà e di fedeltà, che conserva la sua lealtà per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e quarta generazione» (Es 34,6-7).

La storia narrata nella *Tôrâ* è la conferma e la ratifica di questo episodio del deserto. Come Gn 1-11 è la risalita al cuore dell'essere di ogni uomo, nel tentativo di spiegarne la sua "natura" di peccabilità, così Es 32-34 è l'identificazione profonda della "natura" dei due partner del patto, JHWH e il popolo dei figli d'Israele.

Infine, la struttura retorica complessiva del Pentateuco spiega anche perché gli autori abbiano voluto portare tutti i corpi legislativi entro la cornice narrativa del Sinai, lungo il cammino del deserto e sotto l'autorità mosaica, nonostante siano stati redatti in differenti contesti storici: dal "Codice dell'alleanza" (Es 21-23), probabilmente il più antico corpo legislativo che raccoglie materiale che potrebbe risalire persino al periodo precedente i due regni di Samaria e di Gerusalemme, sino alle ultime aggiunte legislative del tardo post-esilio (come ad esempio Lv 6-7; 11-15; 24; 27).

L'archetipo del *passato normativo* e la fecondità del simbolo del cammino nel deserto verso il possesso di quella terra promessa ai padri e donata da JHWH hanno creato lo spazio teologico appropriato per illustrare il significato della *Legge*. In questo contesto teologico, la *Legge* è la manifestazione della volontà di Dio che invita il partner della *b'rît* ad una risposta libera: JHWH ha già liberato il popolo, ma il popolo non possiede ancora quella terra che gli era stata promessa. Solo un assenso libero e responsabile al comandamento permette al progetto di Dio di avere la sua piena realizzazione:

> Quando il Signore tuo Dio li avrà scacciati dinanzi a te, non pensare: A causa della mia giustizia, il Signore mi ha fatto entrare in possesso di questo paese; mentre per la malvagità di queste nazioni il Signore le scaccia davanti a te. No, tu non entri in possesso del loro paese a causa della tua giustizia, né a causa della rettitudine del tuo cuore; ma il Signore tuo Dio scaccia quelle nazioni dinanzi a te per la loro malvagità e per mantenere la parola che il Signore ha giurato ai tuoi padri, ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe. Sappi dunque che non a causa della tua giustizia il Signore tuo Dio ti dà il possesso di questo fertile paese; anzi tu sei un popolo di dura cervice (Dt 9,4-6).
>
> Osserverete dunque tutti i comandi che oggi vi do, perché siate forti e possiate conquistare il paese che state per entrare a prendere in possesso, perché restiate a lungo sul suolo che il Signore ha giurato di dare ai vostri padri e alla loro discendenza, terra dove scorre latte e miele (Dt 11,8-9).

È davvero stupendo come gli autori della *Tôrâ* abbiano saputo esprimere in modo tanto efficace l'insondabile rapporto tra grazia e legge, tra dono di Dio e risposta dell'uomo, tra indicativo della salvezza e imperativo etico.

Il libro del Deuteronomio, collocato in una posizione sintetica e "cruciale", impedisce di relegare solo nel passato la confessione di fede esodica. Con la finzione letteraria di far parlare Mosè sulla soglia della terra, prima di entrare nella terra, si lancia un meraviglioso ponte teologico tra l'evento del passato e il presente-futuro di ogni generazione. La condizione del comandamento, continuamente ripetuta da Mosè nel Deuteronomio, rimane valida e attuale per ogni generazione. I profeti mostreranno la perenne fecondità di quella condizione, interpretando la storia e il loro presente a partire da essa. Il Deuteronomio, con il fatto di essere collocato a conclusione della *Tôrâ* e prima dei *n'bî'îm* dà all'alternativa radicale deuteronomica un valore di perenne contemporaneità. Con essa sono indicati il senso e la direzione del futuro per il credente di sempre, perché la *terra* è un simbolo generatore dell'eterno dialogo tra Dio e Israele, e quindi – attraverso l'autentica discendenza di Abramo che è Gesù Cristo (Gal 3,16) – tra Dio e tutti i popoli della terra. Dio solo è fedele per sempre (cf Rm 3,1-20).

1.1. LA RETORICA DEL LIBRO DI GENESI

In ebraico, il libro è indicato dal suo *incipit*: *b'rēšît* «in principio». La risalita alle origini, che di fatto significa una «risalita al cuore dell'essere», è la caratteristica del primo libro della *Tôrâ*: risalire sino alla creazione (Gn 1,1–11,26) e sino ai padri (Gn 12,1–50,26) per scoprire la propria identità e cercare il senso del proprio esistere.

1.1.1. Le genealogie (Gn 1,1–11,26)

L'impostazione metodologica che abbiamo identificato impone di leggere anche Gn 1-11 assumendo questo insieme come un'unità letteraria voluta dall'*autore finale*.

La storia dell'esegesi di questi capitoli,[4] anche recente, ci consegna due dati indiscutibili, che stimolano la ricerca di una struttura unitaria: da una parte la con-

[4] B.W. ANDERSON, *From analysis to synthesis: The interpretation of Gen 1-11*, JBL 97 (1978) 23-39; E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priester-*

siderazione di Gn 1-11 come "creazione e caduta" e, dall'altra, la conseguente svalutazione delle genealogie, che invece sono presenti in modo quantitativamente cospicuo in questi capitoli.

Per molto tempo è passata l'idea che Gn 1-3 o anche solo Gn 1 e 3 fossero il nucleo del messaggio di tutta la protologia. Basterebbe scorrere la bibliografia per notare quante opere titolano Gn 1-11 più o meno in questi termini: *Creazione e caduta...* Questa riduzione, se unilaterale e tanto esclusiva da lasciar cadere in oblio tutto il resto della narrazione e soprattutto il grande racconto del diluvio, non è corretta.

La conseguenza di questa prospettiva è la svalutazione delle genealogie,[5] dal momento che in Gn 1-3 le genealogie hanno poca rilevanza. Se Gn 1-11 fosse il racconto della "creazione" e della conseguente "caduta", le genealogie sarebbero massi erratici, senza particolare funzione e valore dal punto di vista teologico. Al contrario, sono proprio le genealogie a costituire l'ossatura strutturale di Gn 1-11, in quanto uniscono le unità narrative e danno continuità all'insieme del racconto. Esse, del resto, sono una delle particolarità dei miti biblici a confronto con le epopee e le mitologie dei popoli circonvicini.

Le genealogie (*tôlᵉdôt*) danno a Gn 1-11 una cornice unitaria e collegano l'eziologia metastorica con i cicli patriarcali di Abramo, Giacobbe e il "romanzo" di Giuseppe (Gn 12-50), e quindi anche ai successivi sviluppi narrativi che narrano della storia di tutto il popolo (Es-Dt).

È necessario distinguere diversi generi di *genealogia*. Ad esempio, le genealogie del periodo nomadico o seminomadico, che sono l'anima portante dei racconti patriarcali, sono una cosa diversa dalle genealogie "teologiche" di Gn 1-11. Quelle sono il modo tipico di fare storia da parte di chi non possiede una terra fissa, come i nomadi e i seminomadi. Secondo queste narrazioni, ogni tribù risale ad un antenato e due tribù alleate risalgono ad antenati fratelli o cugini. Sotto il velo parentale, le genealogie delle tribù nomadiche nascondono le alleanze o le guerre e diventano la *memoria collettiva*, in cui trova continuità la

schriftlichen Urgeschichte (SBS 112), Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983; I.M. KIKAWADA - A. QUINN, *Before Abraham was. A provocative challenge to the documentary hypothesis*, Abingdon Press, Nashville TN 1985; C. SAVASTA, *Forme e strutture in Gen. 1-11*, Sfameni, Messina 1988; ID., *Una ipotesi sulla struttura letteraria di Gen 1-11*, RivBib 38 (1990) 225-229; M. WITTE, *Die biblische Urgeschichte. Redaktions- und theologiegeschichtliche Beobachtungen zu Genesis 1,1-11,26* (BZAW 265), Walter de Gruyter, Berlin - New York 1998.

[5] Sul tema della genealogia, si vedano: S. TENGSTRÖM, *Die Toledot-Formel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (CB.OT 17), Gleerup, Lund 1982; TH.D. ALEXANDER, *From Adam to Judah: the significance of the family tree in Genesis*, EvQ 61 (1989) 5-19; R.S. HESS, *The genealogies of Genesis 1-11 and comparative literature*, Bib 70 (1989) 241-254; B. RENAUD, *Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse*, RB 97 (1990) 5-30; D. STEINMETZ, *From Father to Son. Kinship, conflict, and continuity in Genesis* (Literary Currents in Biblical Interpretation 2), Knox, Westminster 1991; J.-L. SKA, *Le genealogie della Genesi e le risposte alle sfide della storia*, in C. TERMINI (cur.), *L'elezione di Israele: origini bibliche, funzione e ambiguità di una categoria teologica. Atti del XIII Convegno di Studi Veterotestamentari (Foligno, 8-10 Settembre 2003)*, RSB 17,1 (2005) 89-112; J.T. SPARKS, *The Chronicler's genealogies. Towards an understanding of 1 Chronicles 1-9* (AcBib 28), SBL - Brill, Atlanta GA - Leiden 2008.

storia di un popolo. Di contro, nell'ambiente sacerdotale gerosolimitano e quindi anche nella storia del Cronista, la genealogia svolge la funzione di legittimare l'appartenenza del proprio clan o della propria famiglia ad una determinata classe sacerdotale.

La continuità di un'unica catena genealogica, che unisce le *tôlᵉdôt* del cielo e della terra alle *tôlᵉdôt* di Abramo, assume un valore particolare, se confrontata con le teogonie e le cosmogonie che – in Mesopotamia o in Egitto – avevano origine dagli dèi e giungevano sino alla generazione dei re. Le genealogie di Gn 1-11 non hanno lo scopo di esprimere il carattere sacrale della regalità, bensì di collegare il *principio* cronologico della creazione ad Abramo e alla storia del popolo. A Sumer, ad esempio, la storia iniziava con la discesa dal cielo della regalità; in Israele, invece, la storia è un susseguirsi di *tôlᵉdôt*, in cui è compresa anche l'originale «creazione del cielo e della terra».

La critica letteraria aveva attribuito le genealogie presenti in Gn 1-11 alle due tradizioni J e P, sottolineando con ciò il diverso modo di "fare genealogia". Le genealogie *jahwiste* – si diceva – non sono complete, perché soppresse dalla presenza sistematica delle genealogie *sacerdotali*,[6] e sarebbero caratterizzate da diversi ampliamenti:

- l'etimologia (popolare) del nome, come in Gn 4,1b.25b; 5,29 (per Noè) e 10,25b (per Peleg). Le prime due etimologie si riferiscono al dono della vita da parte del creatore, come esplicito riconoscimento della benedizione costitutiva di Dio. Le altre due si riferiscono a motivi che si ampliano nei racconti, quasi un primo nucleo di un successivo ampliamento in racconto;
- le notazioni sui mestieri. In particolare si trova in Gn 4,17-22. Se confrontato con l'ambiente dell'AVO, dove la cultura aveva origine dal mondo del sacro, si comprende la posizione laica di Israele nei riguardi del lavoro e della cultura in genere;
- il tema della ramificazione e moltiplicazione della stirpe umana, come in Gn 9,19b; 10,18b.25b. Si tratta di un altro modo per ripresentare il tema della benedizione costitutiva di Dio;
- la distribuzione geografica dei popoli, in particolare la tavola dei popoli di Gn 10;
- la citazione di detti riferiti ad un personaggio, come a Lamek in Gn 4,23-24 o a Nimrod in Gn 10,9b. Sono detti che rimandano ad antichissime tradizioni, addirittura preisraelitiche.

In realtà, ciò che l'ipotesi documentaria definiva "genealogie J" può essere considerato come indizio di sutura narrativa. L'autore di Gn 1-11 li avrebbe introdotti per collegare i diversi quadri narrativi del racconto, di cui esse sarebbero parti integranti. Tali notazioni genealogiche non sarebbero *genealogie* in senso tecnico, ma agganci letterari, creati per connettere un racconto alle figure più

[6] Le genealogie jahwiste, secondo le attribuzioni della critica letteraria, sarebbero da trovare in Gn 4,1-2 Adamo + Eva, Caino e Abele; 4,17.24 da Caino ai figli di Lamek; 4,25s Adamo, Šet, Enoš; 5,29; 9,18s; 10,16 Noè e i suoi figli; 11,28-30 Terah, Abramo, Nahor e Haran.

o meno mitiche delle origini. I racconti che la critica letteraria attribuiva allo J sono tanto diversi tra loro da non permettere una ricostruzione facile di una storiografia jahwista, almeno in Gn 1-11. Pur ammettendo che alcuni di questi racconti, o parti di essi, siano abbastanza antichi, molti altri e comunque la loro concatenazione è più recente.

In conclusione, le notazioni genealogiche sparse – vale a dire, quelle non assimilabili alle genealogie sistematiche – è forse meglio considerarle quali versetti-*bridge*, creati dal narratore per collegare un racconto particolare alla trama generale.

Chiaramente identificabili sono invece le genealogie che si attribuiscono alla *tradizione sacerdotale*. In esse sono evidenti due caratteristiche: la sistematica completezza (da Adamo fino ad Abramo) e la stereotipa composizione.

Prendiamo come esempio Gn 5,6-8:

A) Šet aveva 105 anni quando generò Enoš;
B) dopo aver generato Enoš, Šet visse ancora 807 anni
C) e generò figli e figlie.
D) L'intera vita di Šet fu di 912 anni.
E) Poi morì.

Lo schema si ripete pressoché identico per ogni generazione. La forza sistematica di tali genealogie ha dato coerenza all'insieme di Gn 1-11, inquadrando l'intera vicenda in una catena continuata di *tôl'dôt*, dalla creazione fino ad Abramo:

2,4b	del cielo e della terra
5,1	di Adamo
6,9	di Noè
10,1.(32)	dei figli di Noè
11,10	di Šem
11,27	di Teraḥ.

Gli ampliamenti nelle genealogie di P sono meno frequenti, anzi propriamente non si dovrebbe parlare di ampliamenti narrativi, perché le genealogie sono la cornice del racconto, non l'occasione. Si vedano comunque:
- 5,1-2: una digressione riprende la creazione dell'uomo. È una ripetizione interessante, perché sottolinea la volontà esplicita di iniziare le genealogie dalla creazione, per sottolineare che esse sono il tramite della benedizione di Dio. C'è una forte critica desacralizzante a riguardo del tema della fecondità, se si confrontano i cicli di Ba'al e Tammuz;
- 5,22.24: la religiosità di Ḥenok e la sua misteriosa fine;
- 6,9; la giustizia di Noè.

Possiamo così affermare che la tradizione sacerdotale pensava alla genealogia come la cornice strutturante del racconto, qualcosa che poteva darsi anche a prescindere dal racconto.

In P, le genealogie sono asettiche e sistematizzate, rigidamente strutturate, quasi fosse un documento anagrafico. Ma proprio questa essenzializzazione, accompagnata al numero degli anni, sta a dire che c'è una benedizione di Dio che

si propaga nella storia dell'umanità. Questo è il loro valore teologico: esse non parlano esplicitamente di Dio, eppure sono una confessione di fede nell'agire di Dio, che continua la sua benedizione ed è l'unica fonte della fecondità. Nel quadro della teologia *sacerdotale*, le genealogie esprimono non solo il movimento diastolico di *benedizione*, ma anche un movimento sistolico di concentrazione e di *elezione*. Si comprende da qui quale sia lo *Sitz im Leben* di questa pulsazione storico-salvifica: P vuole giustificare la propria appartenenza ad un popolo, ad una storia e ad una classe sacerdotale.[7]

La prospettiva teologica sacerdotale è stata assunta anche dall'autore finale di Gn 1-11. La propagazione della benedizione del Creatore attraverso le genealogie impedisce di contrapporre dialetticamente le "maledizioni" della protologia alla "benedizione" dei racconti patriarcali, come se questo fosse l'elemento strutturante principale.

La forma letteraria della genealogia unisce altri modelli di racconto:[8] racconti di *creazione* (Gn 1,1–2,4a; 2,4b-25; 5,1b-2; 9,1-7), racconti di *progresso* (Gn 1,26b.28b.29; 2,8.15.16.20a; 3,7.21; 4,17b.20.21b.22b.26b; 5,28b; 9,2s; 9,20; 10,8s) e racconti di *"delitto e castigo"* (Gn 3,1-24; 4,3-16; 6,1-4; 6,5–9,17; 9,20-27; 11,1-9).[9] A dire il vero, questa analisi *formgeschichtlich* non offre un contributo perspicuo in vista di una lettura dell'insieme. È piuttosto un indice che permette di cogliere la diversità del materiale confluito nella redazione finale.

La struttura d'insieme va invece reperita proprio sulla base delle genealogie[10] e precisamente del ritornello che in Gn 1-11 ritorna per cinque volte all'inizio o alla fine dei racconti (Gn 2,4a; 6,9 [11]; 10,1; 11,10.27) e proveniente da P:[12]

'ēlleh tôl'dôt... «Queste sono le *tôl'dôt* di...».

Vi è un indizio quantitativo, che dovrà essere confermato dall'esegesi, ed è la rilevante presenza del racconto del diluvio accanto ai racconti di creazione.

[7] Si vedano J.L. SKA, *De la relative indépendance de l'écrit sacerdotal*, Bib 76 (1995) 396-415; V. HUROWITZ, *Understanding the Priestly source*, BiRe 12,3 (1996) 30-37.44-47; M. BAUKS, *La signification de l'espace et du temps dans "L'historiographie sacerdotale"*, in TH.C. RÖMER (cur.), *The future of the Deuteronomistic history* (BEThL 147), University Press - Peeters, Leuven 2000, 29-45.

[8] Per questa analisi *formgeschichtlich*, si veda C. WESTERMANN [1974: 24-86]. Egli distingue tra *aufzählende Texte* (testi enumerativi: in parte anche Gn 1, ma soprattutto le genealogie) ed *erzählende Texte* (testi narrativi). I modelli letterari di cui parliamo vanno collocati nella categoria degli *erzählende Texte*.

[9] Cf J. KRAŠOVEC, *Punishment and mercy in the primeval history (Gen 1-11)*, ÉTR 70 (1994) 5-33.

[10] Cf anche B. RENAUD, *Les généalogies et la structure de l'histoire sacerdotale dans le livre de la Genèse*, RB 97 (1990) 5-30: la struttura da lui studiata nella storia P può essere estesa alla redazione definitiva di Genesi.

[11] In questo caso, data la fusione redazionale con materiale di altra provenienza (J, secondo la critica letteraria), la formula non si trova all'inizio di un racconto, ma come seconda introduzione al diluvio. In Gn 5,1 non vi è propriamente il ritornello (*zeh sēper tôledôt 'ādām* «Questo è il libro della genealogia di Adamo...»).

[12] Con 11,27 inizia il ciclo di Abramo. A dire il vero, come vedremo tra poco, l'indizio strutturante rimane valido per tutto il libro di Genesi: in esso vi sono "dieci" ripetizioni del ritornello. Ai passi già citati si devono aggiungere: Gn 25,12.19; 36,1.9; 37,2. Su questa formula, si veda S. TENGSTRÖM, *Die Toledot-Formel und die literarische Struktur der priesterlichen Erweiterungsschicht im Pentateuch* (CB.OT 17), Gleerup, Lund 1982.

Creazione e diluvio sono i due pilastri su cui si regge la narrazione unitaria di Gn 1-11. Una struttura non originale, in quanto già presente in *Atraḫasīs*.

Il parallelo creazione-diluvio induce a cercare altri paralleli. Effettivamente il cap. 4 con i due racconti di Caino-Abele (Gn 4,1-16) e il racconto del progresso tecnologico di Gn 4,17-26 trova un ottimo parallelo in Gn 9,20-26 e 10,1-32, in cui abbiamo il racconto dei figli di Noè e la dispersione dei popoli sulla faccia della terra. I rapporti tra fratelli in Gn 4 vengono di nuovo posti al centro del racconto in Gn 9: mentre nel primo caso si analizza il valore della collaborazione e della solidarietà, che cela per l'uomo storico il rischio del fratricidio, nel secondo caso si analizza il valore della continuità generazionale tra padre e figli, che cela per l'uomo storico il rischio della schiavitù. Anche l'ambiguità del progresso tecnologico di Gn 4,17-26 viene ripresa nella "tavola dei popoli" di Gn 10.

Il racconto enigmatico di Gn 6,1-4 trova un buon parallelo in Gn 11,1-9: in entrambi, il tentativo di autodivinizzazione dell'umanità si conclude con il più deprimente fallimento, dichiarato da un intervento di Dio (Gn 6,3 e 11,6s).

Da ultimo si ha un parallelo tra dieci generazioni da Adamo a Noè in Gn 5,1-32 e dieci generazioni da Noè a Teraḥ in 11,10-26. Il "decalogo" delle generazioni può essere discusso. In Gn 5 vi sono: Adamo - Šet - Enoš - Kenan - Mahalal'el - Jared - Ḥenok - Metušelaḥ - Lamek - Noè. Mentre in Gn 11,10-26 vi sono: Šem - Arpakšad - Šelaḥ - ʿEber - Peleg - Reʿû - Serug - Naḥor - Teraḥ. In questa seconda sequenza avremmo quindi solo nove generazioni: si dovrebbe quindi sottintendere Noè. Per raggiungere le dieci generazioni i LXX introducono, tra Arpakšad e Šelaḥ in Gn 11,13, un altro *Kainan*, che manca nel TM. Al di là di questa lieve difficoltà, il quadro genealogico è strettamente parallelo ed è un forte indizio di parallelo.

Da questo dittico, rimane escluso Gn 1,1–2,4a, che non è propriamente un racconto, ma un inno alla bontà e alla bellezza della creazione e una confessione del suo senso ultimo: l'umanità con l'universo è in cammino verso il settimo giorno di Dio.

Dall'insieme dei dati offerti, si ottiene questo quadro strutturale complessivo:

1,1–2,4a **La "settimana della creazione"**			
I. **La prima umanità**		II. **La nuova umanità**	
A. 2,4b–3,24	la prima umanità	A'. 6,5–9,19	la nuova umanità
B. 4,1-16	i due fratelli	B'. 9,20-27.28s	i tre figli di Noè
C. 4,17-26	genealogia e sviluppo	C'. 10,1-32	genealogia e sviluppo
D. 5,1-32	dieci generazioni (da Adamo a Noè)	D'. 11,10-26	dieci generazioni (da Šem a Teraḥ)
E. 6,1-4	la ricerca della vita	E'. 11,1-9	la ricerca dell'unità

1.1.2. I tre cicli narrativi dei padri (Gn 11,27–50,26)

La sezione dedicata ai racconti patriarcali è scandita da itinerari e genealogie, due elementi importanti per ritrovare la struttura generale che sta alla base della redazione finale, vale a dire il testo che deve essere l'oggetto principale della nostra attenzione. La struttura portante della genealogia è dovuta soprattutto alla sistematizzazione di P, con la dizione quasi notarile, che si era già trovata in Gn 1-11: «Queste sono le *tôlᵉdôt* di...» (cf Gn 11,27; 25,12s.19; 36,1.9; 37,2). Accanto a tali elementi, bisogna però tenere in considerazione anche i diversi protagonisti delle vicende e le differenze nello stile narrativo. Spicca subito all'occhio, ad esempio, la diversità stilistica tra l'ampio racconto di Giuseppe e le brevi unità narrative del ciclo di Abramo.

Sulla base di questi indizi generali distinguiamo così i tre cicli narrativi:

1. *Il ciclo di Abramo*: Gn 11,27–25,18
2. *Il ciclo di Giacobbe*: Gn 25,19–37,1
3. *La storia di Giuseppe*: Gn 37,2–50,26.

A. Il ciclo di Abramo (Gn 11,27–25,18)

Il ciclo di Abramo è inquadrato da due principali *genealogie*, Gn 11,27-32 e 25,1-18. Accanto ad esse, bisogna ricordare anche Gn 22,20-24, una breve genealogia di Naḥor. Essa svolge una funzione narrativa ben precisa: separare Gn 23-24, che possono essere considerati ampliamenti narrativi legati a temi genealogici, ma soprattutto emblematiche conseguenze del carattere paradossale della promessa: il sepolcro per Sara e la moglie per Isacco. Ad Abramo era stata promessa una discendenza numerosa come le stelle del cielo e quando muore, ha davanti a sé solo la speranza che il matrimonio del figlio Isacco con Rebecca possa portargli una numerosa prole. Così era stata promessa a lui e alla sua discendenza la terra ove abitare, mentre muore avendo solo acquistato un appezzamento di terreno a caro prezzo (400 sicli d'argento, cf Gn 23,15) e un terreno che poteva essere utilizzato solo per uso sepolcrale: occorreva dunque morire per potervi abitare.

In primo piano, stanno le *promesse per la discendenza*, generate dalla notazione circa la sterilità di Sara (Gn 11,30). Aveva dunque ragione M. Noth (1948), quando affermava la centralità della "promessa" per il ciclo di Abramo. Strettamente collegati a questo tema, stanno i *racconti di promessa*: Gn 12,1-3; 13,14-17; 15,1-6.7-21; 17; 18,1-16a; 22,15-18. In questi racconti potremmo scorgere una duplice finalità: la necessità di superare la sterilità di Sara per acquisire finalmente un erede e, in seconda istanza, avere – secondo la promessa divina – come discendenza un popolo numeroso come le stelle del cielo e la rena del mare.

Un'altra serie di racconti, identificabile per la presenza dei protagonisti, riguarda i rapporti tra *Abramo e Lot*. Queste pagine sarebbero potute essere in origine un ciclo narrativo indipendente: Gn 13,1-13; 18,16b-33; 19,1-28.29-38. In questo contesto rientra anche Gn 14, che potrebbe essere inquadrato storicamente nelle scorribande degli *ʿabīru/ḫapīru*, di cui abbiamo documentazione nelle lettere di Tell el-ʿAmārna. Questo è l'unico ricordo di un'azione propria-

mente militare nei racconti patriarcali. La liberazione di Lot, tuttavia, passa in secondo piano e l'interesse principale dell'autore si ferma all'incontro di Abramo con Melchisedek, re di Salem (ovvero di Gerusalemme).

Da ultimo, vi sono gli *itinerari*, che fungono da cornice per diversi episodi della narrazione (cf Gn 11,31; 12,4s; 13,1-4.18; 19,30; 20,1; 21,33; 22,19).

La *struttura generale* che se ne deduce esprime in modo narrativo la preminenza del tema della *promessa* di un erede, di un popolo numeroso e di una terra e il conseguente superamento delle difficoltà per la sua attuazione e il suo compimento, sempre guidato dalla mano sapiente e ferma di JHWH. Non vi sono scorciatoie umane che lo possano affrettare (ad es., Gn 16), né ostacoli frapposti dalle improvvide decisioni umane che lo possano far naufragare (ad es., Gn 12,10-20 o Gn 20), né condizioni di impossibilità assoluta come la sterilità di Sara, perché «non c'è nulla di impossibile per JHWH» (Gn 18,14).

Il tema della promessa di un figlio è inquadrato dentro i racconti dei rapporti con Lot e il suo clan, uno stilema retorico che mette in evidenza il ruolo centrale di Gn 15-17.

L'adempimento della promessa è invece inquadrato dalla genealogia di Naḥor (Gn 22,20-24) e da Gn 20,1-18, duplicato del rischio corso da Sara di entrare in un *harem* per la decisione avventata di Abramo di farla passare come «sorella» (cf Gn 12,10-20: due pagine che hanno la medesima struttura narrativa, sebbene in diversa località e con un re diverso).

Infine, il rilancio della promessa, che si trova dopo la "tentazione" di sacrificare alla divinità il figlio della promessa (Gn 22,15-18). Esso permette d'illustrare, nell'ultima sezione, il carattere pur sempre paradossale del suo compimento, attraverso due episodi gustosissimi: l'acquisizione del terreno di Macpela a caro prezzo e come luogo di sepoltura (Gn 23) e la missione del servo di Abramo a Paddan Aram alla ricerca di una sposa per Isacco (Gn 24). Benché la promessa non sia smentita, Abramo non la sperimenta come luce abbagliante del meriggio, ma solo come ombra, che ha bisogno ancora del pieno affidamento in Dio perché possa essere vista in proiezione.

11,27-32: *Introduzione genealogica*: la sterilità di Sara (Gn 11,30)
12,1-9.10-20: *Introduzione teologica*: il paradosso e il pericolo della promessa

I SEZIONE: LA PROMESSA

A. 13,1-18: Abramo e Lot - la separazione (nei vv. 14-17 è ripetuta la promessa)
B. 14,1-24: Abramo libera Lot e incontra Melchisedek
  C. 15,1-21: La promessa
    16,1-16: Tentativo umano di superamento dell'ostacolo - Nascita di Ismaele
  C'. 17,1-27: La promessa e la risposta della circoncisione
    18,1-16a: Ampliamento - Abramo ospita i "tre"
B'. 18,16b-33: Abramo intercessore per Sodoma
A'. 19,1-29.30-38: Abramo e Lot - Distruzione di Sodoma e discendenza di Lot

20,1-18: *Intermezzo* - Nuovo pericolo per Sara

II SEZIONE: L'ADEMPIMENTO PARADOSSALE DELLA PROMESSA

A. ADEMPIMENTO DELLA PROMESSA

A. 21,1-7: Nascita di Isacco
B. 21,8-21: Allontanamento di Agar e Ismaele
B'. 21,22-34: Nuovo pericolo per la terra
A'. 22,1-19: Il figlio della fede - Rilancio della promessa

22,20-24: *Intermezzo* - Genealogia di Naḥor

B. IL CARATTERE PARADOSSALE DELL'ADEMPIMENTO

23,1-20: Una terra posseduta per uso sepolcrale
24,1-67: Il matrimonio di Isacco e Rebecca

25,1-18: Conclusione: l'"altra" discendenza di Abramo - Morte di Abramo

Vorrei far notare due particolari molto interessanti per valorizzare lo stile di composizione degli antichi e quale importanza davano al materiale tradizionale raccolto.[13]

L'intera narrazione di Abramo è costruita dal narratore a partire dal tema della promessa e dalla conseguente necessità di dover superare la sterilità di Sara. D'altra parte, la tradizione offriva all'autore la memoria di un matrimonio di Abramo (un altro Abramo?) con Keturâ, una donna dalla quale avrebbe avuto sei figli e sei nipoti. L'autore non rinuncia al suo progetto narrativo, ma nemmeno lascia cadere del tutto il dato tradizionale. Lo sposta soltanto in un luogo marginale rispetto alla trama del suo racconto, dopo la morte di Sara e negli ultimi anni della vita dello stesso Abramo.

Un altro particolare. L'autore vuole far morire Abramo prima che egli possa vedere i suoi nipoti, i figli di Isacco. Il lettore disattento non si accorge che, contrariamente a quanto appare, al momento della morte di Abramo sono già nati Esaù e Giacobbe. Infatti, Abramo ha generato Isacco all'età di 100 anni (Gn 21,5) e muore all'età di 175 anni (Gn 25,7). Quando nascono Esaù e Giacobbe, Isacco ha 60 anni (Gn 25,26): dunque Abramo è vissuto per 15 anni con i suoi nipoti. All'autore del racconto genesiaco importava "offuscare" questo dato per mettere in luce il carattere paradossale dell'adempimento della promessa. Anche se adempiuta, è sempre necessario cercare in Dio il proprio saldo rifugio: «credere» è sempre un *he'ĕmîn b^e* "trovare saldezza in Dio".

B. Il ciclo di Giacobbe (Gn 25,19–37,1)

Genealogie e itinerari formano anche nel ciclo di Giacobbe ed Esaù lo scheletro portante della narrazione. Troviamo genealogie all'inizio, al centro e alla fine della sezione: all'inizio, la breve genealogia di Isacco (Gn 25,19-20), am-

[13] Per un ampliamento di questi spunti e un discorso più generale, si veda J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, 187-196.

pliata da un racconto, dà il titolo all'intero ciclo, in quanto mette in scena i due protagonisti della vicenda, Esaù e Giacobbe; al centro, dopo il matrimonio di Giacobbe la notizia dei suoi "dodici" figli che gli sono nati in Paddan Aram (Gn 29,31–30,24); alla fine, altre genealogie di Giacobbe (Gn 35,16-29) e un'intera "storia" di Esaù (Gn 36,1–37,1), paragonabile a 1Cr 1-9 per quanto riguarda i figli di Israele.

Non sono poche, tuttavia, le differenze tra il ciclo di Giacobbe e il precedente di Abramo. Mentre al centro di Gn 12-25 sta il rapporto del padre con il figlio, in riferimento al tema della promessa-adempimento di una discendenza, in Gn 25-36 al centro dell'attenzione vi è il rapporto tra "fratelli", anzitutto tra Esaù e Giacobbe e poi tra Giacobbe e Labano (Gn 29-31).

In Gn 12-25 gli itinerari percorsi dal clan di Abramo sono delle "migrazioni", sebbene di carattere seminomadico. In Gn 25-36, invece, si tratta di spostamenti che mantengono un punto fisso di riferimento, a modo di transumanze stagionali di andata e ritorno.

Se per Abramo prevale il tema della promessa (di un figlio, e quindi della terra e di una numerosa discendenza), per Giacobbe prevale il tema della benedizione, interpretata quasi fosse la custodia della promessa di generazione in generazione.

Da un punto di vista più teologico, nella narrazione del ciclo di Abramo Dio interviene frequentemente in modo diretto, mentre con Giacobbe l'intervento divino è limitato ad alcune teofanie, che scandiscono gli snodi più importanti della vicenda: in particolare, mentre Giacobbe si allontana da Esaù (Gn 28,10-22), mentre ritorna sulla via della riconciliazione (Gn 32,23-33) e alla conclusione dell'intera vicenda (Gn 35,9-15). Nel ciclo di Giacobbe, JHWH agisce dietro le quinte delle intricate vicende umane. Ciò non significa che non sia una *storia teologica*, perché, al contrario, questa è la caratteristica anche della presente narrazione; ma Dio porta a compimento in modo imprevedibile il suo disegno attraverso le azioni umane, giuste o ingiuste che siano.

Nel ciclo di Giacobbe fa capolino un diverso stile narrativo, la cui trasformazione sarà ancora più evidente nella storia di Giuseppe. Mentre in Abramo si hanno tante piccole unità accostate, ora invece vi è un unico progetto narrativo con due sole eccezioni: Gn 26 per una serie di episodi tratti dalle memorie di Isacco e Gn 34 per un episodio che riguarda più i figli di Giacobbe che non lo stesso Giacobbe. Il progetto narrativo per il ciclo di Giacobbe è il conflitto e la riconciliazione tra fratelli, sdoppiato nelle relazioni tra Esaù-Giacobbe e Giacobbe-Labano, e geograficamente rappresentato in itinerari di allontanamento e ritorno.

Da qui la *struttura generale* del ciclo di Giacobbe, inquadrata nell'arco narrativo di fuga e ritorno. Il conflitto tra i due fratelli inizia nel grembo di Rebecca (Gn 25,21-28) e subito si manifesta con lo scambio del diritto di primogenitura (Gn 25,29-34); è pienamente consumato con il furto della benedizione paterna (Gn 27,1-40) e giunge all'acme con il progetto di fratricidio (Gn 27,41-45), il che spinge Giacobbe lontano dalla sua famiglia (Gn 27,46–28,9). Solo al ritorno,

dopo una lunga assenza, con il cuore ormai cambiato, Giacobbe giunge alla riconciliazione con il fratello (Gn 32-33).

A separare i due momenti, vi è la sezione del racconto di Giacobbe presso Labano (Gn 29,1–32,3), sezione che comprende i matrimoni di Giacobbe e la nascita dei "dodici" figli in Paddan Aram. La conclusione di questa sezione è segnalata dalla brevissima eziologia del santuario di Maḥanaim (Gn 32,1-3).

Nella struttura narrativa, come anticipato poc'anzi, stanno a sé i due capitoli di Gn 26 e 34, che svolgono una particolare funzione proprio per la loro diversità. Il cap. 26, che stacca la nascita e le radici del conflitto dei due fratelli dal furto della «benedizione», è una raccolta antologica di episodi che riguardano il padre Isacco. Isacco non ha un suo ciclo narrativo e tuttavia le memorie raccolte in questi racconti hanno un sapore di arcaicità molto marcato e potrebbe essere che proprio questi racconti siano i più antichi e, quasi a modo di "cava", abbiano offerto il materiale narrativo utilizzato anche per Abramo e Giacobbe.

Si veda la relazione degli episodi narrati da Gn 26 con altri racconti di Abramo e Giacobbe:

Gerar: A. la teofania di Gerar (vv. 1-6) → Gn 46,1-4
A'. il rischio di perdere Rebecca (vv. 7-11) → Gn 12,10-20 e 20,1-18
Nella regione di Gerar: B. JHWH benedice Isacco (vv. 12-17) → Gn 31,1-3
B'. la lite per i pozzi (vv. 18-22) → Gn 21,25-31
Bersabea: C. la teofania di Bersabea (vv. 23-25) → Gn 35,11-15
C'. il patto con Abimelech (vv. 26-33) → Gn 21,22-32

Gn 34 è, al contrario, un episodio da collocare al tempo dell'insediamento di Israele in terra di Canaan e sarebbe più da avvicinare ai racconti del libro dei Giudici.

Ecco qui di seguito il prospetto della struttura generale del ciclo di Giacobbe:

A. 25,19-26: *introduzione*: genealogia - nascita di Esaù e Giacobbe
B. 25,27s.29-34: le radici del conflitto
→ 26,1-35: *episodi della vita di Isacco*
C. 27,1-45: la causa del conflitto tra i due fratelli
D1. 27,46–28,9: l'allontanamento di Giacobbe
D2. 28,10-22: teofania di Betel
GIACOBBE E LABANO

a) 29,1-14: arrivo da Labano
b) 29,15-30: salario (Rachele e Lia)
c) 29,31–30,24: i figli di Giacobbe
b') 30,25-43: salario (le greggi)
a') 31,1–32,3: partenza da Labano (fuga, *rîb* e patto)

D'1. 32,4-22: il ritorno di Giacobbe
D'2. 32,23-33: la lotta allo Iabbok
C'. 33,1-20: la riconciliazione dei due fratelli
→ 34,1-31: *la vendetta di Simeone e Levi contro Sichem*
B'. 35,1-29: conclusione del ciclo di Giacobbe
A'. 36,1–37,1: *appendice*: genealogia di Esaù

C. La storia di Giuseppe (Gn 37,2–50,26)

Il romanzo di Giuseppe aveva messo in crisi già da tempo l'ipotesi documentaria classica. Di fronte a questa composizione fondamentalmente unitaria, i migliori critici avevano avvertito l'impossibilità di applicare i medesimi criteri utilizzati per gli altri racconti patriarcali. R. de Vaux riconosceva che

> se, dopo il cap. 37 si cerca di dividere tutti gli elementi del testo tra due "documenti", J e E, ci si imbatte in difficoltà insormontabili. Una tale divisione è stata giustamente criticata e bisogna rinunciare ad applicare una critica documentaria (a parte gli interventi di P): questa operazione non giunge che a risultati aleatori. Questo è uno dei casi principali nel Pentateuco, dove una critica puramente "documentaria" finisce in un insuccesso [...] Questa storia non è la combinazione pezzo per pezzo di due "documenti", ma è l'opera di un solo autore, che lavora su tradizioni anteriori.[14]

In questa sezione del libro di Genesi, non si hanno più brevi unità narrative risistemate entro una cornice più ampia, come nel ciclo di Abramo. Nemmeno si hanno solo sequenze più ampie, strutturate in un arco narrativo unitario, come per Esaù e Giacobbe. Qui si è di fronte a un vero e proprio *romanzo storico*, il cui protagonista domina la scena dall'inizio alla fine, benché non manchino alcune parentesi che tradiscono il processo di omogeneizzazione con gli altri racconti patriarcali.

Rimane ancora difficile ricostruire una storia della tradizione della novella di Giuseppe del tutto convincente. Non si può procedere che per ipotesi, mancando ogni dato supplementare al testo stesso. Secondo G. von Rad,

> è possibile che questo vasto racconto sia pervenuto alla sua attuale ampiezza da una forma in origine più semplice. Ma evidentemente su un tale processo di accrescimento non si possono fare che vaghe congetture.[15]

Escludo l'ipotesi, condivisa dalla scuola critica tedesca, che poneva la formazione di una *storia di Giuseppe* già in ambito davidico-salomonico (cf G. von Rad, C. Westermann), per mano di un narratore imbevuto di "secolarismo" sapienziale e di apertura universalistica. Non voglio mettere in dubbio che vi siano anche dei dati antichi, provenienti dalla tradizione e arricchiti progressivamente nei secoli, ma questi non sono sufficienti a formare quel romanzo unitario che sta alla base di Gn 37-50.

Escludo anche l'ipotesi "ideologica" di B.J. Diebner[16] e di G. Garbini:[17] costoro ribassano di molto la data di composizione, per collocare il romanzo entro

[14] R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël. 1: Des origines à l'installation en Canaan* (ÉtB), Gabalda, Paris 1971, 279-280. Cf anche L. Ruppert, *Die Aporie der gegenwärtigen Pentateuchdiskussion und die Josefserzählung der Genesis*, BZ 29 (1985) 31-48; H.Ch. Schmitt, *Die Hintergründe der 'neuesten Pentateuchkritik' und der literarische Befund der Josefsgeschichte*, ZAW 97 (1985) 161-179; W. Dietrich, *Die Josepherzählung als Novelle und Geschichtsschreibung. Zugleich ein Beitrag zur Pentateuchfrage*, Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn 1989.

[15] G. von Rad, *Genesi*, 493.

[16] B.J. Diebner, *Le Roman de Joseph, ou Israël en Egypte: un Midrash post-exilique de la Tora*, in O. Abel - F. Smyth (curr.), *Le livre de traverse*, Cerf, Paris 1992, 55-71.

[17] G. Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele Antico* (BSSTB 3), Paideia, Brescia 1986, 183-207.

il quadro della tensione tra il giudaismo gerosolimitano, sacerdotale e integrista, e quello egiziano, aperto e secolarizzato. Questa ipotesi è condivisa anche da altri, tra cui A. Catastini, che suggerisce

> una datazione sullo scorcio del IV o verso gli inizi del III sec. a.C. In questa temperie culturale si spiega il carattere particolare della storia di Giuseppe, più svincolata dalla rigida concezione religiosa degli altri racconti patriarcali, come anche si giustifica l'atmosfera di maggior tolleranza, nella quale non fa scandalo il matrimonio con Asenet, né una pratica divinatoria che Giuseppe esercita per mezzo della sua coppa, mentre i divieti in materia alimentare, che ebbero a procurare agli Ebrei l'accusa di insocievolezza, vengono ascritti agli Egiziani.[18]

A mio parere, sembra più verosimile una datazione sì post-esilica, ma abbastanza alta da permettere una diffusione indipendente della storia, prima che essa fosse definitivamente integrata, con alcuni ritocchi, dagli autori di Genesi. Ricordo due studi che condividono questa ipotesi: con criteri letterari e linguistici, D.B. Redford[19] pone la datazione tra la metà del VII sec. e la metà del V sec. a.C.; dello stesso parere è A. Meinhold,[20] che ha introdotto un interessante parallelo con Ester, per ipotizzare una nuova *Gattung*, da lui definita "novelle della diaspora" (cf anche Daniele e *Aḥiqar*).

A sostegno di un'ipotesi non necessariamente "egiziana" e con una datazione attorno al VI-V sec. a.C., possiamo addurre diverse ragioni:

1) l'unitarietà indiscussa del romanzo di base. La narrazione attuale, tuttavia, contiene alcune aggiunte, con l'evidente funzione di amalgamare la storia di Giuseppe con le altre tradizioni patriarcali (cf anche l'*incipit* di 37,2). Ciò significa che il romanzo deve essere un po' anteriore alla stesura di Genesi;
2) la tensione tra l'idealizzazione di Giuseppe e la sua "autoeliminazione" (così E. Testa titola Gn 50,15-26). Mentre il romanzo in sé pone in primo piano il saggio visir, nel contesto di Genesi il racconto giustifica perché la supremazia sia toccata a Giuda, mentre la primogenitura sia stata negata al primogenito Ruben e sia passata a Giuseppe, il cui ruolo però ha termine, una volta salvati i fratelli dalla carestia (cf per questo 1Cr 5,1s);
3) la presenza del matrimonio di Giuseppe con Asenet presuppone che non sia ancora vigente la legislazione integrista di Esdra e Neemia;
4) la pratica dell'oniromanzia e della divinazione ci porta in ambiente mesopotamico e comunque è comune alle cosiddette "novelle della diaspora" (cf Daniele);
5) se il romanzo fosse stato scritto veramente in Egitto, si sarebbero avuti toponimi precisi e descrizioni più particolareggiate; al contrario, gli usi e i costumi sono narrati come se non fossero direttamente conosciuti, almeno dagli uditori, se non anche dall'autore stesso;

[18] A. Catastini (cur.), *Storia di Giuseppe (Genesi 37-50)*, Introduzione di C. Grottanelli, Marsilio, Venezia 1994, 58; Id., *L'itinerario di Giuseppe; Studio sulla tradizione di Genesi 37-50* (SS.ns 13), Univ. «La Sapienza», Roma 1995. L'origine nella diaspora egiziana – benché la datazione sia di due secoli più alta (VI-V sec. a.C.) – è sostenuta anche da T. Römer, *Joseph approche; Source du cycle, corpus, unité*, in D. Abel - F. Smith (curr.), *Le livre de traverse*, 73-85.

[19] D.B. Redford, *A study of the biblical story of Joseph (Genesis 37-50)* (VT.S 20), Brill, Leiden 1970.

[20] A. Meinhold, *Die Gattung der Josephsgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle I-II*, ZAW 87 (1975) 304-324; 88 (1976) 72-93.

6) la figura di Giuseppe è tratteggiata secondo gli stilemi sapienziali del post-esilio (cf Prv 1-9) e trova buoni paralleli in Daniele e *Aḥiqar*;
7) la teologia del romanzo è molto viva, nonostante l'apparente lettura "secolarizzata" della vicenda; l'orizzonte universalistico e l'azione provvidente di Dio che si serve dello strumento umano per condurre a buon fine il suo progetto è un'eco della predicazione della seconda parte del libro di Isaia (cf Gn 50,21 con Is 40,1s e 55,8s).

Comunque si ipotizzi la tradizione precedente, sappiamo bene che l'attenzione dell'interprete deve concentrarsi sul "tessuto" (*textus*) narrativo finale, che ora è parte del libro di Genesi. L'appartenenza ai cicli patriarcali è sin dall'inizio segnalata subito dalla ripetizione del modismo *ʾēlleh tôlᵉdôt jaʿăqōb* (Gn 37,2) «questa è la storia di Giacobbe», che appare quasi a modo di titolo per la decima e ultima volta in Genesi.[21] La sua presenza tradisce la nuova prospettiva, che il romanzo di Giuseppe assume nel contesto di Genesi: per coloro che scrivono Genesi è la "storia della discendenza di Giacobbe" e non solo la "storia di Giuseppe".

Data l'evidente unità della novella, molti altri studi ne hanno già studiato la struttura, almeno parzialmente.[22] Mi limito qui a indicare il risultato dell'analisi. In essa, si sono dimostrati di grande importanza gli stilemi retorici, tra cui soprattutto i *duplicati simmetrici*, molto amati da questo narratore. Si vedano: i due sogni in Gn 37,5-8.9-11; Giuseppe interpreta i sogni del capo dei coppieri e del capo dei panettieri (Gn 40,1-23); in questo caso è un duplicato simmetrico raddoppiato nell'episodio seguente di Giuseppe che interpreta i due sogni di Faraone (Gn 41,1-36); ecc.

Anche il materiale evidentemente più "estraneo" al romanzo originario, ma coerente con la narrazione di Genesi, è disposto in modo molto avveduto: Gn 38 («Giuda e Tamar») e Gn 49 (le «benedizioni» di Giacobbe) formano così una sorta di cornice, che isola il prologo e l'epilogo (analogamente alla funzione di Gn 26 e 34 nel contesto del ciclo di Giacobbe).

Le notizie genealogiche di Gn 46 creano uno stacco tra il secondo e il terzo atto. In modo più sfumato, uno stacco tra il primo e il secondo atto è creato dalla notizia della nascita di Manasse e Efraim.

Eccone il grafico riassuntivo:

[21] Cf Gn 2,4; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9.

[22] Tra questi ricordiamo G.W. COATS, *From Canaan to Egypt. Structural and theological context for the Joseph story*, Washington DC 1976; J.L. SKA, *Sommaires proleptiques en Gn 27 et dans l'histoire de Joseph*, Bib 73 (1992) 518-527; L. ALONSO SCHÖKEL, *Giuseppe e i suoi fratelli*, Paideia, Brescia 1994; P. WEIMAR, *Die Josefsgeschichte als theologische Komposition*, BZ 48 (2004) 179-212.

Prologo: presentazione dei personaggi
A. l'invidia dei fratelli (37,2-4)
B. primo sogno (37,5-8)
B'. secondo sogno (37,9-11)
A'. Giuseppe venduto in Egitto (37,12-36)
→ *Giuda e Tamar* (38,1-30)

Atto primo: dalla miseria alla gloria

A. l'innocente punito (39,1-23)
B. Giuseppe interpreta i sogni del capo dei coppieri e dei panettieri (40,1-23)
B'. Giuseppe interpreta i due sogni del faraone (41,1-36)
A'. la gloria di Giuseppe in Egitto (41,37-45)
Avveramento della parola di Giuseppe e nascita di Manasse ed Efraim (41,46-57)

Atto secondo: Giuseppe e i suoi fratelli

A. primo viaggio: i fratelli accusati di essere spie (42,1-38)
B. secondo viaggio con Beniamino (43,1-34)
B'. la prova per Beniamino (44,1-34)
A'. Giuseppe si fa riconoscere e si riconcilia con i fratelli (45,1-28)

→ *I figli di Israele in Egitto* (46,1-27)

Atto terzo: Giacobbe in Egitto

A. i figli di Giacobbe in Egitto (46,28–47,12)
B. il successo del «saggio» Giuseppe (47,13-26)
A'. Giacobbe fa giurare Giuseppe (47,27-31)
C. adozione di Efraim e Manasse (48,1-22)

→ *Le «benedizioni» di Giacobbe* (49,1-28)

Epilogo: la morte di Giacobbe e di Giuseppe
A. ultime volontà di Giacobbe (49,29-32)
B. morte, imbalsamazione e sepoltura di Giacobbe (49,33–50,14)
A'. i fratelli si appellano alla volontà di Giacobbe (50,15-21)
B'. morte, imbalsamazione e sepoltura di Giuseppe (50,22-26)

1.2. LA RETORICA DEL LIBRO DELL'ESODO

Il libro dell'Esodo (*šēmôt* in ebraico, secondo l'incipit) ha una sequenza narrativa molto ampia: dalla nascita di Mosè al perfezionamento della dimora. Nella struttura complessiva della *Tôrâ*,[23] Esodo occupa i primi otto momenti narrativi e questo sbilanciamento, benché si possa spiegare tenendo presente che da Es 19 sino a Nm 10 vi è l'ampia sezione sinaitica e che il libro del Deuteronomio (almeno Dt 1-30) sta a sé, sottolinea la centralità del libro che in ebraico è ti-

[23] Cf pagg. 215-219.

tolato *šēmôt* «nomi», a partire dal suo incipit: *wᵉ'ēlleh šᵉmôt benê jiśrā'ēl*. Con un po' di "allegoresi", si può forzare questo titolo affermando che in effetti in questo libro si rivelano i «nomi» dei protagonisti della rivelazione con la loro "carta d'identità": JHWH, il Dio dell'esodo, e Israele, il popolo della risposta alla *bᵉrît*.

Di seguito, riporto i primi otto momenti narrativi della *Tôrâ*:

A. prologo: nascita di Mosè e fuga in Madian (Es 1,1–2,25)
  B. Mosè e Aronne si preparano ad affrontare Faraone (Es 3,1–7,6)
  (la rivelazione del Tetragramma sacro in Es 3,1-22)
    C. l'uscita dall'Egitto (Es 7,7–15,21)
    (narrazione con alcune leggi: pasqua, azimi e primogeniti)
      D. il cammino nel deserto (Es 15,22–18,27)
      (manna e quaglie - istituzione dei giudici)
        E. l'alleanza del Sinai (Es 19,1–24,11)
        (decalogo e "codice dell'alleanza")
          F. Leggi sul santuario (Es 24,12–31,18)
          (sempre al Sinai)

            X. Peccato-castigo-perdono-nuova alleanza (Es 32-34)
            ("decalogo cultuale")

          F'. Costruzione del santuario (Es 35-40)
          (sempre al Sinai)

A. Nascita di Mosè (Es 1,1–2,25)

La prima sezione fa da cerniera tra il romanzo di Giuseppe con cui si chiudevano i racconti dei padri e la storia dell'Esodo. Questo carattere è evidente nel primo passo (Es 1,1-22). Accanto ad esso, è narrata la "leggenda" della nascita di Mosè (Es 2,1-10) e la sua giovinezza che giustifica la sua fuga dall'Egitto verso Madian, ove sposa *Ṣippōrâ*, la figlia del sacerdote di Madian, qui chiamato *Rᵉʿû'ēl* (Es 2,11-22). Il mediatore che, sino alla sua morte (Dt 34), dovrà guidare Israele davanti ad JHWH lungo le strade del deserto per primo deve precorrere gli eventi del suo popolo. Es 2,23-25 sono versetti-ponte che servono a passare alla sezione seguente.

B. Mosè e Aronne si preparano ad affrontare Faraone (Es 3,1–7,6)

È una sezione unitaria che riguarda la rivelazione del Tetragramma sacro (o meglio, la sua spiegazione in Es 3,13-15) e la missione di Mosè che chiede di essere affiancato dal fratello Aronne (Es 4). Anche questa seconda sezione funge da *prefigurazione* in quanto Mosè per primo fa esperienza di quella liberazione che un giorno dovrà essere vissuta da tutto il popolo. Nel mezzo della sezione, vi è la prima comparsa di Mosè e Aronne davanti a Faraone (Es 5,1–6,1), a preannuncio della sezione seguente.

Questa è la struttura retorica della sezione:

A. 3,1–4,17: Missione di Mosè e Aronne
  a. missione di Mosè e rivelazione del nome divino (3,1-22)
    x. i segni: bastone-serpente, mano lebbrosa, annuncio acqua-sangue (4,1-9)
  a'. concessione di avere Aronne al fianco "come tua bocca" (4,10-17)
B. 4,18-31: Mosè ritorna in Egitto e incontra Aronne e il popolo
  a. congedo da Ietro e partenza con *Ṣippōrâ* e con i figli (4,18-20)
    b. JHWH parla a Mosè:
    Israele è il primogenito di JHWH,
    il primogenito di Faraone dovrà morire (4,21-23)
    b'. incontro notturno («sposo di sangue») (4,24-26)
  a'. Mosè incontra Aronne, gli anziani e tutto il popolo (4,27-31)
B'. 5,1–6,1: il primo incontro con Faraone, anticipo della sezione seguente
A'. 6,2–7,6: la chiamata di Mosè e Aronne
  a. JHWH promette la liberazione (6,2-8)
    b. i figli di Israele non ascoltano, stremati dai lavori; commissione rinnovata (6,9.10-13)
      x. genealogia dei casati di Ruben, Simeone e Levi (6,14-25)
    b'. ricapitolazione della missione per Mosè e Aronne (6,26-30)
  a'. assicurazione rinnovata ed esecuzione (7,1-6)

C. L'uscita dall'Egitto (Es 7,7–15,21)

L'arco narrativo è unitario da Es 7,7 fino a Es 14,31: si tratta del conflitto tra la potenza orgogliosa di Faraone e il «dito» potente di JHWH che combatte a favore dell'oppresso. Il cantico di Es 15 è stato aggiunto quale conclusione innica dell'intera sezione.

L'abilità narrativa dell'autore che ha uniformato la sequenza delle "piaghe" e il miracolo del mare non cancella tuttavia la distinzione di tre momenti narrativi distinti:
a) la sequenza delle "piaghe" (Es 7,7–10,29)
b) il passaggio di JHWH nella notte (Es 11,1–13,16)
c) il passaggio del popolo (Es 13,17–14,31)

a) La sequenza delle "piaghe" (Es 7,7–10,29)

Le tradizioni confluite in questa sezione, attestate anche dal diverso nome con cui sono chiamati questi eventi,[24] si presentano difficilmente decifrabili ed anche la critica letteraria non è concorde nelle attribuzioni, pur dipendendo in

[24] In Es 10,1.2 (cf 4,8.9.17.28.30) essi vengono definiti «segni» (*'ôt*), vale a dire eventi che fanno appello ad una capacità di interpretazione illuminata dalla fede. Si tratta, infatti, di fatti geoclimatici della terra egiziana, che l'occhio credente sa scrutare per vedere in essi JHWH che agisce a favore del suo popolo oppresso. In Es 7,9 e 11,9 vengono chiamati «prodigi» (*môpēt*), fatti che «destano stupore» e muovono l'intelligenza a «domandarsi». In altri passi si parla di «piaghe» (*maggēpâ* in 9,14; *negep* in 12,13) o «colpi» (*nega'* in 11,1; come verbo in 7,27; 12,13.27) sottolineando il carattere «giudiziario» di Dio che interviene con la sua forza per indurre l'incredulo a comprendere l'agire di Dio.

massima parte da J. Wellhausen.[25] Riporto per semplicità le conclusioni di B.S. Childs:[26]

> **J**: 7,14-15a. 16-17a. 17b*. 18. 21a. 24-25. 26-29; 8,4-11a. 16-28; 9,1-7. 13. 17-18. 23b. 24a*. 24b. 25b. 26-30. 33-34; 10,1a. 3-11. 13b. 14b. 15a*. 15b-19. 24-26. 28-29; 11,4-8.
> **E**: 7,15b. 17b*. 20b. 23; 9,22-23a. 24a*. 25a. 35a; 10,12-13a. 15a*. 15b. 20. 21-23. 27; 11,1-3.
> **P**: 7,8-13. 19-20a. 21b-22; 8,1-3. 11b. 12-15; 9,8-12. 35b; 11,9-10.
> Aggiunte redazionali: 9,14-16. 19-21. 31-32; 10,1b-2*.

Se fossero approvate queste attribuzioni, ecco come il materiale è stato disposto dalla redazione finale:

introduzione:	7,8-13	(P)	bastone cambiato in serpente
I segno:	7,14-25	(JEP)	acqua cambiata in sangue
II segno:	7,26–8,11	(JP)	rane
III segno:	8,12-15	(P)	zanzare
IV segno:	8,16-28	(J)	tafani
V segno:	9,1-7	(J)	moria del bestiame
VI segno:	9,8-12	(P)	ulcere
VII segno:	9,13-35	(JE + r)	grandine
VIII segno:	10,1-20	(JE + r)	cavallette
IX segno:	10,21-29	(JE)	tenebre
X segno:	11,1-10	(JEP)	morte dei primogeniti.

A parte il materiale proveniente da E, molto frammentario e già da molti contestato, J presenterebbe "sette" segni più uno, il decisivo, fuori serie; P, invece, cinque segni preceduti da un sesto, che ha carattere particolare e introduttorio. Il carattere "deca-logico" del racconto sarebbe dunque frutto della redazione finale, che non vuole tuttavia cancellare la multiforme e diversificata tradizione precedente.

Altre pagine bibliche parlano delle "piaghe" d'Egitto, oltre ai cenni presenti nei "credo storici" di Dt 26 e Gs 24: il "settenario" di Sal 78,43-51; Sal 105,27-36 che potrebbe avere "sette" segni più i primogeniti,[27] come la tradizione J. Queste testimonianze arricchiscono e complicano il problema della tradizione del materiale narrativo precedente.

Dopo aver discusso il problema della provenienza di questa ricca e multiforme tradizione, B.S. Childs conclude:

> Questa linea di argomentazione suggerirebbe che la stranezza fondamentale del racconto delle piaghe [...] non può essere spiegata supponendo l'influsso di qualche speciale *Sitz im Leben*. Il carattere particolare che abbiamo descritto come distanza storica non deve essere fatto derivare dal suo particolare genere. Di contro, uno studio della tradizione ci riporta attraverso la sua storia di trasmissione ad uno stadio primario, originario. E a questo livello, incontriamo la stessa contraddizione. Proprio il senso del mistero della resistenza di Faraone sta alla radice della tradizione. Ora è chiaro che il problema essenziale da cui siamo partiti non è nella sua natura fondamentalmente di *Formgeschichte*, ma profondamente teologico. L'interprete si trova ancora di fronte al compito di penetrare il mistero della potenza di Dio davanti all'orgoglio umano.[28]

In effetti, anche a questo riguardo va ricordato che l'oggetto del nostro studio non è la tradizione precedente, ma la realizzazione finale di un testo che porta in sé frammenti e *memorie* di tante riflessioni precedenti. Il testo finale non è però solo una *redazione*, ma una vera e propria *opera letteraria*.

Tenendo presente questo, cerco quindi di decifrare la *struttura retorica* del racconto nella sua redazione finale. Escludo da questo sguardo d'insieme la X piaga, perché è elemento eccedente rispetto a quanto precede, per il fatto che l'autore la intreccia con la narrazione *pasquale* di Es 12-14. La prenderò in considerazione più avanti nel paragrafo successivo.

Da Es 7,7 a 10,29 vi sono dieci quadri narrativi: un'*introduzione* e nove *segni*. Ciascuno di essi è composto al massimo da otto elementi, non tutti sempre presenti, ma sviluppati a mo' di un fugato:[29]

A. JHWH ordina di minacciare Faraone con una piaga
B. descrizione della piaga minacciata
C. JHWH ne ordina l'esecuzione
D. esecuzione
E. i maghi egiziani tentano di imitare il prodigio
F. Faraone si finge pentito
G. Mosè intercede perché cessi la piaga
H. Faraone riprende la sua posizione intransigente.

Qualche commentatore va anche oltre questa struttura formale e vi scopre un ordine più preciso. U. Cassuto, ad esempio, parlava di tre gruppi di tre piaghe ciascuno, stabiliti secondo questo criterio formale: le piaghe I, IV e VII iniziano con l'ordine: «Va' da Faraone al mattino...»; le piaghe II, V e VIII hanno: «Va' a riferire a Faraone...»; le piaghe III, VI e IX iniziano con un comando rivolto a Mosè e/o Aronne perché compiano un gesto che dia inizio alla piaga stessa.

Dopo un'analisi puntuale, E. Galbiati parla di «tre tipi di sezioni assimilate»:[30]

1° tipo: inizia con AB, CB2 C'B'; ha o non ha le altre, sempre vi è H.
2° tipo: inizia con ABB' manca CB2 C', solo una formula oltre H.
3° tipo: manca AB, inizia con CB C'B', solo una formula oltre H.

[25] La critica letteraria ha messo in luce la presenza di *duplicati*: zanzare e mosconi (3° e 4°), moria di bestiame ed ulcere (5° e 6°); e di *incongruenze*: la sequenza delle piaghe 5°-7°, in cui prima il bestiame muore, poi è colpito da ulcere e da grandine.

[26] B.S. CHILDS, *Exodus. A commentary* (OTL), SCM, London 1974, ²1979, 130-142 [trad. ital.: *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1995].

[27] La difficoltà di stabilire il numero preciso in questi testi poetici sta nell'interpretazione dei parallelismi, dove talvolta è difficile capire se si tratta di due «segni» diversi o dello stesso «segno» ripetuto con due formulazioni parallele.

[28] B.S. CHILDS, *Exodus*, 149.

[29] Cf B.G. BOSCHI, *Esodo* (NVB 2), Paoline, Roma 1978, 89.

[30] R.E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo*, 114-116. Egli distingue queste formule usate nelle singole sezioni: «A. Comando di intimare a Faraone il rilascio del popolo; B. Annuncio (proposito) delle piaghe in forma di minaccia; C. Comando di addurre il prodigio; B2. Annuncio (predizione del prodigio); C'. Esecuzione del comando; B'. Avveramento del prodigio (o esecuzione del proposito); D. intervento dei maghi; E. Conversione effimera di Faraone; F. Promessa di preghiera da parte di Mosè; G. Predizione della cessazione della piaga; F'. Esecuzione della promessa; G'. Avveramento della cessazione; H. Ostinazione di Faraone» (p. 114).

I tipi si alternerebbero con un ordine intenzionale: 3-1-1-3 / 2-2 / 3-1-1-3. Questo ordine verrebbe confermato anche da un altro elemento di alternanza, l'operatore del prodigio. Nei primi quattro quadri ad operare il prodigio è Aronne; nel V e VI direttamente JHWH; negli ultimi quattro è Mosè.

L'aspetto tuttavia più interessante è però dato dalla *struttura narrativa*, in quanto essa sottolinea l'azione di Dio che è dalla parte dell'oppresso e vince contro la potenza orgogliosa di Faraone. Una prima progressione è offerta dalla menzione dei maghi egiziani.[31] Essi riescono ad imitare i prodigi dei primi tre quadri (introduzione, I e II piaga); alla III piaga falliscono e riconoscono «il dito di Dio»; alla VI piaga rimangono vittime essi stessi della loro fattura (Es 9,11).

Soprattutto va sottolineata la tensione, in crescendo, tra la "durezza" del cuore di Faraone e l'intervento di JHWH, la cui premessa era già stata data nel cap. 5 ed anche nella conclusione della sezione precedente (Es 7,1-6):

7,13: «Però il cuore del faraone si ostinò e non diede loro ascolto, secondo quanto aveva predetto JHWH»
7,22b: *idem*
8,4: «Pregate JHWH, perché allontani le rane da me e dal mio popolo...»
8,11b: «Ma il faraone... si ostinò e non diede loro ascolto, secondo quanto aveva predetto JHWH»
8,21: (prima concessione) «Andate a sacrificare al vostro Dio nel paese»
8,28: «Ma il faraone si ostinò anche questa volta e non lasciò partire il popolo»
9,27b: (il faraone riconosce il proprio peccato) «Questa volta ho peccato: JHWH ha ragione; io e il mio popolo siamo colpevoli. Pregate JHWH...»
9,35: «Il cuore del faraone si ostinò ed egli non lasciò partire i figli d'Israele, come aveva predetto JHWH per mezzo di Mosè»
10,8: (nuova concessione) «Andate, servite JHWH, vostro Dio! Ma chi sono quelli che devono partire?»
10,16: (nuovo riconoscimento del peccato) «Ho peccato contro JHWH, vostro Dio, e contro di voi»
10,20: «Ma JHWH rese ostinato il cuore del faraone, il quale non lasciò partire i figli d'Israele»
10,24: (nuova concessione) «Partite, servite JHWH! Solo rimanga il vostro bestiame minuto e grosso! Anche i vostri bambini potranno partire con voi»
10,27: «Ma JHWH rese ostinato il cuore del faraone, il quale non volle lasciarli partire».

La conclusione dell'arco narrativo non si ha in questa prima sequenza, bensì nella successiva (Es 12-14), che si mostra quindi strettamente connessa alla narrazione delle «piaghe» nella redazione finale:

12,31: «Andate a servire JHWH, come avete detto! Prendete anche il vostro bestiame e le vostre greggi, come avete detto, e partite! Benedite anche me».

Essa prelude alla lotta finale tra JHWH e l'esercito di Faraone in Es 14,5ss e alla vittoria gloriosa di JHWH, con la disfatta dell'esercito egiziano, «contemplata» (cf Es 6,1) con gli occhi credenti di Israele:

[31] L'intervento dei maghi egiziani sarebbe un elemento proveniente da P. Il termine ebraico per indicarli, *ḥarṭōm*, proviene dall'egizio *ḥry-tp*, che designa una specie di scriba sacro, «capo dei sacerdoti lettori», il cui compito era di leggere le formule magiche dei libri sacri.

14,30s: «In quel giorno JHWH salvò Israele dalla mano degli Egiziani e Israele *vide* gli Egiziani morti sulla riva del mare; Israele *vide* la mano potente con la quale JHWH aveva agito contro l'Egitto e il popolo temette JHWH e credette in lui e nel suo servo Mosè».

La grande epopea della liberazione trova la sua conclusione epica con il canto di Es 15,3: «*JHWH è il suo nome*».

b) Il passaggio di JHWH nella «notte di veglia» (Es 11,1–13,16)

Prima della soluzione definitiva dello scontro tra JHWH e Faraone che permette al popolo di «uscire» libero dalla «casa degli schiavi» verso la terra della promessa, è necessario mettere in evidenza due altre "uscite" premonitrici:

- L'uscita di JHWH in Es 11,4: *kaḥăṣōt hallailâ 'nî jôṣē' b'tôk miṣrajim* «verso la metà della notte io esco in mezzo l'Egitto». Si tratta di un'uscita militare (cf 1Sam 18,30; 2Sam 18,4; 2Re 5,2; Sal 44,10; 60,12...). L'esodo d'Israele dall'Egitto comincia di fatto con una grande uscita di JHWH. Per questo un giorno il salmista potrà cantare: «Quando Israele uscì dall'Egitto, la casa di Giacobbe da un popolo barbaro, Giuda divenne il suo santuario, Israele il suo dominio» (Sal 114,1s).
- L'altra uscita è un *omen*, un presagio. Mosè esce l'ultima volta dal palazzo del faraone, abbandonandolo alla sua sorte: *wajjēṣē' mē'im-par'ōh boḥŏrî-'ap* «[Mosè,] pieno d'ira, si allontanò dal faraone» (Es 11,8).

La sezione ha un apporto di tradizioni varie.[32] Si distingue abbastanza chiaramente il contributo di P (Es 12,1-20. 28. 40-51; 13,1-2. 20; 14,1-4. 8. 9aβb. 15-18. 21ab. 22-23. 26. 27a. 28-29).[33]

L'attribuzione alle altre tradizioni è abbastanza controversa, anche perché il materiale attribuito a J sembra essere in contrasto con il racconto J delle piaghe. Con N. Lohfink,[34] si è cominciato a parlare di uno strato *proto-deuteronomico*. L'ipotesi di Childs è la seguente:

J: 12,12-23. 27b. 29-34. 37-39; 13,21-22; 14,5b. 6. 9a. 10b. 11-14. 19b. 21aβ. 24. 25b. 27aβb. 30-31;
E: 12,35-36(?); 13,17-19; 14,5a. 7. 19a. 25a;
D: 12,24-27a; 13,3-16.

Come sempre, queste ipotesi sono per noi molto relative. Ciò che importa è verificare l'unità della composizione finale, perché a quel livello si pone il compito dell'interprete.

In Es 11-14 vi sono due quadri strutturalmente distinti, ma narrativamente interdipendenti e consequenziali. Immaginiamoci un grande affresco a dittico:

[32] B.S. CHILDS, *Exodus*, 184-195.218-224.
[33] Taluni distinguono ulteriori livelli di tradizione all'interno di P, a partire da B. BAENTSCH, *Exodus-Levitikus-Numeri* (HK.AT I/2), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1903; cf P. LAAF, *Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie* (BBB 36), Hanstein, Bonn 1970.
[34] N. LOHFINK, *Das Hauptgebot*, 121.

potremmo titolare le due pale *il passaggio di Dio* (Es 11,1–13,16) e *il passaggio del popolo* (Es 13,17–14,31). Due «notti» in cui l'intervento di Dio sconfigge il faraone e sbaraglia gloriosamente il suo esercito. Ecco il risultato dell'analisi del primo quadro, senza entrare troppo nei particolari:[35]

	a. 11,1-3	*Preludio*: Parla JHWH a Mosè + narrazione
	b. 11,4-8	*Predizione*: Parla Mosè + «uscita»
	a'. 11,9-10	*Preludio*: Parla JHWH a Mosè + sommario
A.	12,1-20	*Parla JHWH a Mosè e Aronne* (pasqua, primogeniti, azimi)
B.	12,21-28	*Parla Mosè agli anziani + esecuzione* (agnello, pasqua, catechesi)
C.	12,29-42	**sezione narrativa**
	a.	vv. 29s: nella notte lo sterminio dei primogeniti e il grido di Faraone
	b.	vv. 31s: ordine di Faraone di uscire e di servire JHWH
	c.	vv. 33s: la fretta dell'espulsione e gli azimi
	d.	vv. 35s: spogliazione degli Egiziani
	d'.	vv. 37s: partenza da Ramses per Succot
	c'.	v. 39: la pasta non lievitata per la fretta
	b'.	vv. 40s: uscita di tutte le schiere di JHWH
	a'.	v. 42: notte di veglia
A'.	12,43-51	*Parla JHWH a Mosè e Aronne + sommario* (pasqua, agnello)
A''.	13,1-2	*Parla JHWH a Mosè* (primogeniti)
B'.	13,3-16	*Parla Mosè al popolo* (azimi, primogeniti, catechesi)

La struttura formale reperita armonizza le diverse tradizioni e dà ragione dei diversi generi letterari presenti: narrazione, testo liturgico, catechesi, esortazione... La sezione narrativa di Es 12,29-42 si trova al centro di un'architettura parallela fondata su testi rituali e liturgici.

Es 11 ha una funzione di collegamento tra la sezione pasquale e la precedente sequenza delle piaghe. Es 11,9-10 rimanda retrospettivamente al tema dell'indurimento del cuore del faraone che troverà poi il suo epilogo nello scontro finale di Es 14. Es 11,4-8 coincide con Es 12,29-32 con poche varianti: al primogenito della serva addetta alla macina (Es 11,5) è sostituito in Es 12,29 il primogenito del prigioniero che è in carcere; in Es 11,8 sono i servi del faraone che dicono: «Esci tu e il tuo popolo...», mentre in Es 12,31 è lo stesso faraone che dice a Mosè e Aronne: «Levatevi, uscite voi e i figli d'Israele...». In Es 11,7, coerentemente con la sezione delle piaghe, viene ricordata l'esclusione dei figli di Israele dal flagello, mentre in Es 12,32 manca questo elemento, ma vi è la menzione dei greggi e degli armenti e la benedizione chiesta dallo stesso faraone.

All'uccisione dei primogeniti, all'agnello, agli azimi e alla fuga, corrisponde la normativa sui primogeniti, sull'agnello pasquale e sugli azimi. Sulla narrazione storica si proietta lo schema della versione liturgica e nell'azione liturgica si ripresenta la matrice storica, cui il rito viene collegato. Mettendo bene a fuoco questo intreccio, L. Alonso Schökel scrive:

[35] Chi fosse interessato ad un cammino analitico, può far riferimento a R.E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo*, 134-163.

> Il pranzo rituale dell'agnello è proprio di pastori, quello dei pani azimi suppone un popolo agricoltore, la consacrazione dei primogeniti non ha limiti culturali. Il pranzo dell'agnello si lega al ricordo della protezione dei figli di Israele nella notte tragica; gli azimi si legano al ricordo della fuga precipitosa; la consacrazione dei primogeniti si lega all'uccisione dei primogeniti egiziani. Le tre pratiche vengono così storicizzate e si assicura in tal modo il ricordo perpetuo delle tradizioni storiche. È come se leggessimo un messale di seguito, passando da un testo narrativo a una spiegazione. L'unione del fatto col suo ricordo liturgico è un'esperienza viva dell'A. ed è per noi un principio teologico per capire e celebrare la nostra Pasqua.[36]

J. Pedersen,[37] in un brillante articolo, aveva lanciato addirittura l'ipotesi che il complesso di Es 1-15 fosse da leggere come una "leggenda cultuale", storicizzata in un racconto dove i vari elementi costituivano la cerimonia originaria. Così, la vittoria sul faraone ricorda la vittoria del Dio creatore sul caos, da collegare al combattimento mitico con il «mare».

c) Il passaggio del popolo (Es 13,17–14,31)

Nel secondo quadro di Es 13,17–14,31 vi sono tre coppie di scene, costruite con lo schema "comando-predizione" / "esecuzione-avveramento". Tre altri passi, che chiamo *intermezzo* come R.E. Galbiati e che servono a creare sospensione ed attesa, mentre la scena principale si svolge lentamente. Di questi intermezzi, uno è al centro della narrazione ed è un elemento non ripetuto (Es 14,19-20); gli altri due sono invece correlati dalla notazione psicologica della paura: in Es 14,10-14 sono gli Egiziani ad incutere paura ad Israele, mentre in Es 14,24-25 è il Dio d'Israele ad incutere paura agli Egiziani. Quanto poi è annunciato in Es 14,14 («JHWH combatterà per voi») è confermato da Es 14,25 («Fuggiamo dal cospetto di Israele, perché JHWH combatte per loro contro gli Egiziani»).

Vi sono poi due formule di raccordo. La prima è ripetuta in Es 14,4a e 17-18; la seconda in Es 14,22 e 29. L'insieme è amalgamato dalla ripetizione di un ritornello lievemente variato (*kol-sûs rekeb par'ōh ûpārāšājw w'hêlô* «tutti i cavalli e i carri del faraone, i suoi cavalieri e il suo esercito») che appare quattro volte in Es 14,9b.17b.23b.26b.

Il passo è poi incluso entro la cornice di Es 13,17-22 e 14,30-31, due frammenti che hanno il compito di dare il tema allo sviluppo del quadro: *Dio guida il suo popolo e combatte per lui.*

[36] L. ALONSO SCHÖKEL, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, EDB, Bologna 1997, 95.
[37] J. PEDERSEN, *Passahfest und Passahlegende*, ZAW 52 (1934) 161-175.

preludio:		13,17-22	Dio guida il suo popolo	
	A.	14,1-4	Dio parla a Mosè + esecuzione	4a
	A'.	14,5-9	Avveramento della parola di Dio	
		(9b: *ritornello*)		
intermezzo:		14,10-14	lamento d'Israele	
	B.	14,15-18	Ordine e predizione	17-18
		(17b.18b: *ritornello*)		
intermezzo:		14,19-20	l'angelo e la nube	
	B'.	14,21-23	Esecuzione e avveramento	22
		(23b: *ritornello*)		
intermezzo:		14,24-25	spavento degli Egiziani	
	C.	14,26	Dio parla a Mosè	
		(26b: *ritornello*)		
	C'.	14,27-29	Avveramento della parola di Dio	29
conclusione:		14,30-31	Dio guida la storia	

Gli accenni di analisi retorica che abbiamo presentato per questi passi non escludono la presenza di tradizioni antiche che confluiscono nella composizione finale come *memorie collettive e fondatrici* della propria storia, ma vogliono piuttosto dimostrare che la composizione finale della *Tôrâ* non è una redazione approssimativa e distratta, bensì un'opera letteraria a tutti gli effetti, molto curata e da studiare in tutta la sua dignità.

D. Il cammino nel deserto (Es 15,22–18,27)

La sezione del cammino nel deserto dall'Egitto sino al Sinai/Horeb – in simmetria con la sezione di Nm 11-21 dal Sinai sino all'altopiano di Moab – evidenzia il registro di "prova" che questo cammino assume per l'Israele storico (cf Dt 8,1-6). Non per nulla, accanto ai doni della manna, delle quaglie e dell'acqua dalla roccia, il narratore pone in questo cammino l'eziologia delle due istituzioni fondamentali per la vita di Israele: la mediazione del governo (i giudici di Es 18) e la mediazione della parola (i profeti di Nm 11).

Il deserto rimane un paradigma centrale per l'Israele della fede con un suo disegno organico e significativo, se letto nella filigrana dell'ordito di tutto il Pentateuco. Anzi, è la parte più cospicua della *Tôrâ*, come traspare dalla sua struttura generale.

E. La prima alleanza presso il Sinai/Horeb (Es 19,1–24,11)

Nella parte centrale del libro dell'Esodo, i cc. 19-24 formano un nucleo ben compatto, nonostante siano la confluenza di molte tradizioni antiche con l'intreccio di diverse legislazioni. La struttura chiara della composizione finale ha uno schema a tre tappe: *a)* preparativi per il rito di alleanza; *b)* clausole e leggi; *c)* stipulazione del patto e preparativi per la consegna delle tavole. Nonostante un risultato compositivo accurato, essa non cancella del tutto la complessa storia tradizionale. La critica letteraria, a partire da J. Wellhausen,[38] ha visto qui presenti due fonti maggiori, accanto a ciò che egli considerava "redazione":

J: 19,20-25; cc. 21-23; 24,3-8
E: 20,1-19; 24,1-2.9-11

Nella terza edizione della sua opera (1899), Wellhausen accettò la critica di A. Kuenen circa Es 21-23, non attribuendoli più a J, perché questi avrebbe il suo "corpo" legislativo in Es 34 (il cosiddetto "decalogo cultuale").

Le analisi e il lavoro di bisturi andarono moltiplicandosi dopo J. Wellhausen, sulla base sia di argomenti concettuali, sia di apparenti incongruenze del testo finale.[39] Tuttavia, non si raggiunse mai un'uniformità di giudizio su questi capitoli. L'approccio storico-tradizionale (S. Mowinckel, G. von Rad e M. Noth) portò a comprendere che il processo tradizionale soggiacente alla sezione sinaitica è molto più complesso della semplicistica e sicura presentazione di J. Wellhausen ed è alla fine impossibile decifrarne con certezza la preistoria. Bisogna però riconoscere che il modello dei *trattati di alleanza*, chiamato in causa da S. Mowinckel e da G. von Rad, non riesce a rendere ragione dell'insieme della narrazione. Così anche i diversi tentativi di G.E. Mendenhall, K. Baltzer e W. Beyerlin[40] di trovare nella forma dei trattati di alleanza il modello fondamentale soggiacente a Es 19-24 si è dimostrato incongruo. In questa critica, ha un ruolo determinante D.J. McCarthy:[41] mancano anzitutto le benedizioni/maledizioni e il baricentro di Es 19 sta altrove, se si eccettuano i vv. 3-8 che già Hugo Gressmann (1913) considerava influenzati da dtn o dtr:

> Una ricerca sull'evento del Sinai e sul testo che ne tratta (Es 19-24) sembra portare alla luce poco o nulla della forma letteraria del trattato. Semplicemente non esistono testi di maledizione o benedizione. Abbiamo sì il decalogo con il prologo apparentemente storico, ma questo prologo storico qui quasi certamente è collegato con una teofania e serve ad identificare il Dio che sta per apparire. Del resto, come già dicemmo, il decalogo stesso è qualcosa di completamente diverso dalle condizioni apodittiche dei trattati e si può a stento far derivare dal formulario del trattato.

[38] J. WELLHAUSEN, *Composition des Hexateuchs*, 1876; ³1899.

[39] Prendiamo come esempio l'elenco delle difficoltà del cap. 19 elencate da P. Heinisch, *Das Buch Exodus*, Bonn 1934, 149: 1) JHWH nei vv. 16-19 è già sul Sinai, mentre nel v. 20 discende sul Sinai; 2) nel v. 19 Mosè parla con Dio sul monte, mentre JHWH nel v. 20 gli ordina di salire sul monte; 3) nel v. 12, prima della sua discesa, JHWH ordina che il popolo stia lontano, e nel v. 21, dopo la sua discesa, ripete lo stesso ordine; 4) nei vv. 10-14 si dice che tutto il popolo deve santificarsi, mentre nel v. 22 solo i sacerdoti lo devono fare; 5) nel v. 12 viene delimitata una zona che il popolo non può oltrepassare, mentre nel v. 21 il popolo non deve avvicinarsi a JHWH senza specificazioni; 6) nei vv. 2-19 solo Mosè deve salire, mentre nel v. 24 Aronne deve salire con Mosè; 7) nei vv. 9.17.19 Mosè parla con Dio non lontano dal popolo, sul pendio del monte, mentre nel v. 20 Mosè si porta sulla cima del monte.

[40] Cf G.E. MENDENHALL, *Covenant forms in Israelite tradition*, BA 17 (1954) 50-76 [trad. ital.: *Le forme del patto nella tradizione israelita*, in D.J. MCCARTHY et alii, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento* (CBi), Marietti, Torino 1972, 77-99]; K. BALTZER, *Das Bundesformular* (WMANT 4), Neukirchener Verlag, Neukirchen - Vluyn 1960, ²1964; W. BEYERLIN, *Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen*, Mohr, Tübingen 1961 [trad. ingl.: Oxford 1965].

[41] D.J. MCCARTHY, *Treaty and covenant: A study in form in the ancient oriental documents and in the Old Testament* (AnBib 21a), Pont. Istituto Biblico, Roma 1963, ²1978. Di lui si veda lo studio *Il patto di Dio nell'Antico Testamento. Un rapporto sulla ricerca degli ultimi anni*, in D.J. MCCARTHY et alii, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento*, 13-73.

È senza dubbio significativo che non si possa inequivocabilmente dimostrare la presenza del formulario nel fondamentale patto del Sinai, che i testi in cui esso compare siano in proporzione sicuramente tardivi e gli altri testi, in cui si possono trovare per lo meno elementi del formulario con più o meno grande verosimiglianza, nella maggior parte dei casi vengano altrettanto determinati come tardivi, praticamente come testi della scuola deuteronomistica o per lo meno stilisticamente affini ad essi. Questo dato di fatto dovrebbe nuovamente e più radicalmente venir esaminato. Potrebbe essere che il formulario del patto sia collegato solo con il Deuteronomio e con tradizioni nordiche (israelitiche in contrapposizione a giudaiche), mentre manca al sud.[42]

Il commentario di Childs ha il pregio di sottolineare l'importanza delle *memorie orali* della tradizione, che risulta molto più articolata e meno catalogabile della distinzione in fonti. In particolare risalirebbe a tale stadio la duplicità della funzione mosaica così come è presentata nella nostra sezione. Da una parte, infatti, Mosè viene presentato come colui che guida il popolo ad incontrare Dio per concludere con Lui un patto (Es 19,3-8; 24,3ss). Il popolo è terrorizzato dalla teofania e chiede a Mosè di agire lui da mediatore. A lui viene data la legge, lui la trasmette al popolo. Dall'altra parte, Dio parla a Mosè con l'intenzione di legittimarlo agli occhi del popolo. Egli viene chiamato da Dio sul monte, da Dio riceve la legge e con Dio stipula un patto per Israele. Queste due forme dell'ufficio mosaico sarebbero già state unite dalla tradizione orale e ad essa vanno attribuite le tensioni all'interno del nostro capitolo.[43]

Sulla base delle premesse poste, ci interessa scoprire l'architettura narrativa della composizione finale di questo testo, dopo il travaglio tradizionale.[44] In Es 19 è possibile distinguere un preambolo (vv. 1-8) e due cicli teofanici (vv. 9-19 e 20-25). Il preambolo crea le premesse, ricordando la nuova situazione, quasi alla maniera di un "prologo storico" nei trattati di alleanza. Esso consta di un'introduzione (vv. 1-3a), di una parola di Dio in forma poetica (vv. 3b-6) e di una conclusione con lo stilema ordine-esecuzione (vv. 7-8).

Il primo ciclo teofanico (vv. 9-19) è costruito a simmetria concentrica, il cui centro (vv. 12-13) è la ripresa delle disposizioni per mantenere lontano il popolo. Il secondo ciclo teofanico (vv. 20-25), sempre a simmetria concentrica ma più breve, gravita attorno al v. 23, con una nuova ripresa del tema della lontananza *sacrale* dal monte divino.

Anche Es 24 è costruito in due parti, collegate dalla correlazione del v. 2 con il v. 12 e agganciate a Es 19, mediante l'inizio del v. 1.[45] Mentre la prima scena chiude il patto di Es 19-24, la seconda (vv. 12-18) apre sulla sezione seguente (Es 25-31).

[42] D.J. McCarthy, *Il patto di Dio nell'AT*, 49-50.

[43] B.S. Childs, *Exodus*, 350.

[44] Si veda in modo particolare R.E. Galbiati, *La struttura letteraria del libro dell'Esodo*, 176-200.

[45] Anche in questo capitolo sono molte le incongruenze – apparenti o reali – evidenziate dai critici letterari: 1) Mosè è già a colloquio con Jhwh, eppure riceve di nuovo il comando di salire verso di lui (v. 1); 2) invece di eseguire subito l'ordine, Mosè pone in esecuzione altre cerimonie (vv. 3-8) e solo alla fine si narra dell'esecuzione del comando divino; 3) secondo i vv. 9-11 Mosè ed altri sono già sul monte, mentre nel v. 12 c'è un nuovo ordine di salire per ricevere le tavole; 4) nei vv. 13.15.18, per tre volte si dice che Mosè salì sul monte.

La prima scena (Es 24,1-11) inizia con un comando divino (vv. 1-2) e si chiude con la sua esecuzione (vv. 10-11). La corrispondenza simmetrica degli elementi che compaiono nei vv. 3-4 e 7-9, pone al centro della scena la preparazione dei sacrifici di comunione che verranno consumati alla fine del rito di alleanza.

Tra Es 19 ed Es 24, l'autore ha inserito un duplice corpo legislativo: le «dieci parole» (Es 20,1-17) e i *mišpāṭîm* del "codice dell'alleanza" (Es 20,22–23,33). Si può essere d'accordo con M. Noth e con G. Fohrer nel constatare che il Decalogo in particolare rompa la continuità di Es 19 ed Es 20,18-26. Il posto del decalogo non era originariamente questo: a collocarlo dopo la teofania e prima della stipulazione dell'alleanza fu un teologo che ormai leggeva i comandi alla luce della categoria di *alleanza* quale ci viene offerto dalla scuola dtn o dtr.[46]

La struttura retorica sintetica della sezione sinaitica di Es 19,1–24,11 è quindi la seguente:

Preambolo (19,1-8)
- a. introduzione: 1-3a
- b. «parola di Jhwh»: 3b-6
- a'. conclusione (ordine/esecuzione): 7-8

A. primo ciclo teofanico (19,9-19)
- a. annuncio dell'incontro: 9a
  - b. Mosè riferisce al popolo: 9b
    - c. comando di preparare il popolo: 10-11
      - x. disposizioni per la lontananza dal «sacro»: 12-13
    - c'. esecuzione della preparazione del popolo: 14-16
  - b'. Mosè conduce il popolo presso il monte: 17
- a'. l'incontro: 18-19

B. secondo ciclo teofanico (19,20-25)
- a. notizia: discesa di Jhwh e salita di Mosè: 20
  - b. ordine di Dio a Mosè: 21-22
    - x. disposizioni per la lontananza dal "sacro": 23
  - b'. nuovo ordine di Dio a Mosè: 24
- a'. notizia: Mosè scende dal monte: 25

LE DIECI PAROLE (Es 20,1-17)

CONCLUSIONE DEL SECONDO CICLO TEOFANICO (Es 20,18-21)

IL CODICE DELL'ALLEANZA (Es 20,22–23,33)

[46] Molti autori che lavorano coi metodi della critica letteraria hanno pensato che sia stato E a inserire il decalogo al posto attuale. Per G. Fohrer, E non solo l'ha inserito qui, ma lo ha anche redatto, rendendolo appunto a *dieci parole*. Questa sarebbe la motivazione per cui il decalogo non è citato molto spesso nell'AT e quando lo è, viene citato in forma incompleta (cf nei profeti, come in Os 4 o Ger 7). A mio parere, i due problemi vanno tenuti distinti: un conto è il problema della collocazione del decalogo a questo punto del racconto esodico, in questo contesto di teofania e alleanza; e un altro conto è la redazione del decalogo. Troppo spesso le diverse ipotesi sulla preistoria del testo poggiano su fondamenta troppo fragili ed insicure.

Conclusione del patto (24,1-11)
a. JHWH ordina di salire: 1-2
  b. Mosè proclama *tutte le parole...*: 3a
    c. risposta ed assenso del popolo: 3b
      d. Mosè scrive tutte le parole di JHWH: 4
        x. preparazione dei sacrifici: 5-6
      d'. Mosè legge il documento dell'alleanza: 7a
    c'. risposta ed assenso del popolo: 7b
  b'. l'alleanza sancita con *tutte queste parole*: 8
a'. esecuzione (cf 1-2) e pasto di comunione: 9-11

F. Leggi sul santuario (Es 24,12–31,18)

La sezione è dedicata alla descrizione del santuario e dei suoi arredi che JHWH comunica a Mosè ed è incorniciata dalla scena della consegna delle tavole (Es 24,12-18 e 31,18).

La seconda scena di Es 24 (vv. 12-18) ne è il prologo. Essa si apre con un comando di JHWH la cui esecuzione è narrata solo alla fine (il v. 18aβ-b corrisponde letteralmente al v. 12). Si tratta di un tessuto letterario più complesso, al cui centro vi è il "cuore" dell'incontro tra Mosè e Dio, con una stretta inclusione con il tema della «nube» (*ʿānān*: vv. 15b e 16aβ) e nel mezzo l'affermazione che «la gloria di JHWH (*kᵉbôd JHWH*) dimorò (*wajjiškōn*) sul monte Sinai» (v. 16aα).

Tra il comando iniziale e il nucleo centrale, si ha un'altra stretta inclusione che narra della salita di Mosè e Giosuè sul monte (vv. 13-15a), con una frase circostanziale nel mezzo a riguardo di quanto era stato comandato agli anziani (v. 14).

Lo stesso schema è ripetuto tra il nucleo centrale e l'esecuzione del comando (vv. 16b-18a): un'inclusione che narra la chiamata-risposta di Mosè, con una frase circostanziale nel mezzo a riguardo dell'aspetto della gloria di JHWH (v. 17). Entrambe queste circostanziali – indicate dalla lettera *y* nella struttura sottostante – evidenziano il carattere paradossale dell'esperienza del sacro, nello stesso tempo *fascinans et tremendum*.

Es 24,12-18
a. ordine di salire sul monte e rimanervi: v. 12
  b. Mosè sale con Giosuè: v. 13
    y. gli anziani devono attendere: v. 14
  b. Mosè sale sul monte: v. 15a
    c. la nube copre il monte: v. 15b
      x. *la gloria abita sul monte*: v. 16a
    c. la nube copre il monte per sei giorni: v. 16a
  b'. JHWH chiama Mosè il settimo giorno: v. 16b
    y'. l'aspetto della gloria di JHWH: v. 17
  b'. Mosè entra nel mezzo della nube: v. 18a
a'. Mosè sale sul monte e vi rimane 40 giorni: v. 18b

X. L'archetipo della storia di Israele (Es 32-34)

Prima ancora che Israele possa vedere le tavole, è presentata la vicenda del rapporto tra JHWH e il suo partner, quale si è venuta sperimentando da Israele lungo tutta la sua storia (cf la storia dtr): peccato, castigo, perdono e rinnovazione dell'alleanza.

A prescindere da questo fondamentale tema teologico, vi sono però molti indizi letterari che indicano una redazione unitaria di Es 32-34, un disegno capace di ricuperare e rifondere la multiforme tradizione che la precede, orale o scritta che sia: *a)* le tavole ricevute da Mosè sono spezzate in Es 32,19 e sono di nuovo tagliate e scritte in Es 34,4; *b)* l'intercessione di Mosè per Israele appare in Es 32,11-13; 33,12ss e 34,8-9; *c)* la presenza di Dio, centrale in Es 33, è anticipata negativamente in Es 32,1ss e ripresa in Es 34,9; *d)* il giudizio e il perdono divini sono un *fil rouge* che attraversa tutto il racconto: Es 32,10ss.14.34; 33,3.19; 34,6.14.

L'autore finale del racconto ha saputo fare unità di un ricco materiale, la cui attribuzione negli studi di critica letteraria non è del tutto univoca, specialmente per quanto riguarda Es 33. Mi limito a riportare l'ipotesi di M. Noth, rimandando al commentario di B.S. Childs coloro che volessero avere una panoramica completa sulle ipotesi esplorate:[47]

> Abbiamo dunque, in ogni caso, nei capp. 32-34, la continuazione di J; effettivamente, secondo un consenso quasi generale, si attribuisce ad J almeno lo strato fondamentale del cap. 34; e, secondo la maggior parte degli studiosi, almeno alcune parti del cap. 32 ed anche del cap. 33 appartengono alla stessa fonte. [...] Dal punto di vista della storia della tradizione il nucleo centrale va cercato nel cap. 34, nella narrazione della conclusione dell'alleanza sulla base delle «parole dell'alleanza» comunicate a Mosè sulla montagna e poi scritte sulle tavole (34,27.28). [...] La storia delle tavole spezzate perciò deve essere considerata, dal punto di vista della storia della tradizione, come un inserto, che naturalmente può risalire addirittura ad un periodo preletterario. [...] È certo che in 32,9-14 va vista un'aggiunta di stile deuteronomistico [...] Colpisce inoltre che il ruolo di Aronne nella narrazione non sia ancorato molto fermamente [...] Purtroppo non si può più accertare né il tempo, né le circostanze di queste aggiunte; esse devono provenire da ambienti che rinfacciavano agli Aronniti (sacerdotali) la partecipazione a culti illegittimi ed in ogni caso esse sono sorte prima che Aronne diventasse l'antenato dell'unico legittimo sacerdozio di JHWH (così P). Ma anche dopo aver tolto tutti questi elementi secondari, il racconto non è ancora completamente coerente. In particolare, abbiamo diverse varianti del castigo del popolo. [...] Si deve considerare Es 32 un'aggiunta letterariamente secondaria rispetto alla narrazione di J. Essa vi sarebbe stata inserita perché la condanna dei culti introdotti da Geroboamo fosse presente nella grande esposizione della preistoria e della storia primitiva d'Israele fatta da J. [...]
>
> [33,1-6] è pieno di espressioni deuteronomistiche e perciò nel suo complesso va giudicato con ogni probabilità di origine deuteronomistica. Esso però non è letterariamente unitario. [...] Nei vv. 7-11 incontriamo un'antica tradizione precedente lo scritto sacerdotale e predeuteronomistica, di cui troviamo tracce anche altrove. [...] Il resto del capitolo [33°] contiene, sotto forma di un colloquio tra JHWH e Mosè, considerazioni sul modo e la possibilità della presenza divina in Israele e specialmente davanti a Mosè. [...]

[47] B.S. CHILDS, *Exodus*, 557-562.584-586.604-610; M. NOTH, *Esodo*, 300-334.

Sebbene il linguaggio sia completamente differente i vv. 18.21-23 ricordano 1Re 19,9a.11-13a. Il brano dà l'impressione di essere costruito su una determinata conoscenza dei luoghi, e forse addirittura su una tradizione sinaitica locale.[48]

Ciò che a questo punto interessa è scoprire, al di là della molteplicità degli strati tradizionali, la costruzione letteraria dell'autore finale, ovvero *il testo* dal quale partiamo e che proprio con la sua struttura retorica "fa pensare".[49]

Es 32 si apre con una scena che trova la sua conclusione solo al v. 24, con la ripresa simmetrica del racconto della fabbricazione del vitello d'oro. Essa ha al suo centro l'intercessione di Mosè (Es 32,11-13):

a. vv. 1-4a: Aronne fabbrica il vitello d'oro
b. vv. 4b-6: a. proclamazione di Dio (4b)
b. il culto (5-6a)
c. la festa (6b)
c. vv. 7-8: d. JHWH ordina a Mosè di scendere (7)
b'. rivela il culto del vitello (8a)
a'. riferisce la proclamazione (8b)
d. vv. 9-10: JHWH pensa di distruggere il popolo

X. vv. 11-13: intercessione di Mosè

d'. v. 14: JHWH ritira il suo progetto distruttivo
c'. vv. 15-18: d'. Mosè scende dal monte (15a)
e. descrizione delle tavole (15b-16)
c'. Mosè rivela a Giosuè la festa (17-18)
b'. vv. 19-20: c''. Mosè vede la festa (19a)
e'. spezza le tavole (19b)
a''. distrugge il vitello d'oro (20)
a'. vv. 21-24: Aronne racconta a Mosè del vitello d'oro.

La sequenza narrativa che segue (Es 32,25–34,9) forma un'unità letteraria compiuta e in sé ben organizzata. A evidenziare la particolarità della pericope centrale (Es 33,7-11) sta anzitutto la rottura della sequenza verbale narrativa.[50] Tale centro esplicita il ministero permanente di Mosè quale intercessore di Dio e la funzione "sacrale" della «tenda» (*'ōhel*), che occorre – in ripetizione martellante – 8x per indicare «tenda del convegno» e 2x per la «tenda» *tout court*. L'intera pericope è tesa tra i due poli antitetici del *castigo* e del *perdono*; nel mezzo sta l'affermazione circa la possibilità di Mosè di parlare con JHWH faccia a faccia.

Anche la sezione centrale di Es 33,7-11 è costruita in modo molto accurato, lasciando al centro il tema principale della sezione. Attorno a questo centro "iterativo" che ricorda la possibilità di Mosè di parlare con JHWH, si trovano due dialoghi, paralleli quanto a struttura retorica. Per meglio scorgere la struttura parallela,

[48] M. NOTH, *Esodo*, 302-322 (passim).
[49] Per l'analisi rimando a R.E. GALBIATI, *La struttura letteraria*, 201-233.
[50] Dopo la serie dei *wajjiqtol*, si ha una frase nominale, segno evidente di un nuovo inizio di racconto o di una frase incidentale. Essa è poi continuata con verbi in *wᵉqātaltî*.

distinguo – seguendo lo studio di R.E. Galbiati – «dialogo» (D) e «narrazione» (N), quando si narra qualche azione oppure si annuncia una futura azione.

A. IL CASTIGO POSTO IN ATTO: 32,25-29
B. sezione di passaggio (ordine / esecuzione): 32,30-32
C. IL DIALOGO DEL CASTIGO: 32,33–33,6
a) un angelo precederà il popolo (32,33–33,3a)
N 32,33: cancellazione del peccatore (N sta per narrazione o proposito di agire)
D 32,34: angelo (D sta per dialogo)
N 32,35: piaghe di castigo
D 33,1-3a: angelo
b) JHWH stesso non accompagnerà il popolo (3b-6)
D 33,3b: non salirà in mezzo al popolo
N 33,4: lutto del popolo
D 33,5: non salirà in mezzo al popolo
N 33,6: si spoglieranno degli ornamenti
D. MOSÈ INTERLOCUTORE DI JHWH: 33,7-11
a. 7a: azione usuale di Mosè ad ogni tappa
b. 7b: azione usuale del popolo per interrogare JHWH
c. 8: quando Mosè usciva dalla tenda, il popolo...
d. 9a: quando Mosè entrava... la colonna di fumo

X. 9b: JHWH parlava con Mosè

d'. 10a: la colonna di fumo
c'. 10b: reazione di tutto il popolo
b'. 11a: JHWH parlava con Mosè...
a'. 11b: ritorno di Mosè nell'accampamento
C'. IL DIALOGO DEL PERDONO: 33,12-23
a) il volto di JHWH andrà con il popolo (33,12-17)
D 12s: questa gente è tuo popolo (D sta per dialogo)
N 14: il volto andrà con loro (N sta per narrazione o proposito di agire)
D 15s: il volto e la presenza di JHWH
N 17: anche questa cosa farà JHWH
b) la gloria di JHWH (33,18-23)
D 18: richiesta di vedere la gloria
N 19: promessa di proclamare il nome
D 20: condizione: senza vedere il volto
N 21-23: promessa di vedere la gloria, ma solo di spalle e non di faccia
B'. sezione di passaggio (ordine / esecuzione): 34,1-4
A'. TEOFANIA DEL PERDONO: 34,5-9

In questo modo, si è isolata un'ultima sequenza, Es 34,10-35: la sua architettura compositiva ci riporta a Es 19-24, e non senza ragione. La critica letteraria ha parlato a riguardo di questo passo di riedizione J dell'alleanza sinaitica (cf M. Noth). Si tratta effettivamente di una fonte antica di carattere cultuale, ma difficilmente qualificabile come "decalogo" (Es 34,10-28: si noti l'inclusione tra il v. 10 e il v. 27). Essa svolge però un ruolo narrativo importante, perché significa la rinnovazione del patto dopo il perdono accordato da JHWH, come ben dimostra la struttura retorica dell'ultimo paragrafo (Es 34,29-35), nel ricapitolare i temi dell'intera sezione di Es 32-34:

vv. 10-28: rinnovo dell'alleanza con il decalogo di tipo cultuale
vv. 29-35: consegna delle nuove tavole con (altre?) «dieci parole»
A. v. 29: Mosè scende con i raggi di luce sul viso
B. v. 30: Aronne e i figli di Israele vedono e temono

X. v. 31: Mosè li chiama e parla a loro

B'. v. 32: si avvicinano i figli d'Israele e Mosè ordina loro le parole di JHWH
A'. v. 33: Mosè finisce di parlare e gli pongono un velo sul viso
(+ vv. 34-35: inserzione esplicativa circa la funzione di mediazione di Mosè)

Riassumendo, in Es 32-34 avremmo una complessa sequenza narrativa e teologica, suddivisa in quattro sezioni principali che scandiscono i tempi della teologia della storia dtr:

A. peccato di idolatria (Es 32,1-24), con il tema di Mosè intercessore
B. castigo e perdono (Es 32,33–34,9), con il tema di Mosè che parla con JHWH
C. rinnovazione del patto e conclusione (Es 34,10-28), con il tema di Mosè mediatore

La centralità del ruolo di Mosè in questa sequenza è una controprova dell'importanza della figura mosaica per l'intera narrazione del Penteteuco.

F'. Esecuzione delle leggi sul santuario (Es 35-40)

In correlazione simmetrica ai comandi di Es 25-31 sta la sezione di esecuzione di Es 35-40. Di conseguenza, le sezioni E-X ed F-F' appaiono tra loro abilmente intrecciate.

1.3. La retorica del libro del Levitico

Il titolo del terzo libro della *Tôrâ*, come per gli altri libri, deriva dai LXX ed è dovuto al fatto che la prima parte del libro raccoglie le diverse legislazioni riguardanti il culto, gestito – almeno nel post-esilio – dalla tribù di Levi, dal clan di Aronne e dalla famiglia di Sadok. Di conseguenza, molte sezioni legislative riguardano i sacerdoti e le loro funzioni.[51] In ebraico, è chiamato *wajjiqrā'*, a partire dal suo *incipit*.

Il libro del Levitico è composto da prescrizioni di varia ampiezza e di epoca diversa. La disputa a riguardo della precisa datazione di ogni sezione legislativa è ancora molto viva[52] e va senza dubbio considerato un valore ermeneutico l'aver voluto accostare nel solo quadro narrativo del deserto i diversi corpi legislativi che la tradizione di Israele si è trovata ad osservare, almeno le tre più importanti raccolte di leggi, ovvero quelli che noi chiamiamo "Codice dell'alleanza" (Es 20,22–23,33), la "Legge di santità" (Lv 17-26) e il «Codice deuteronomico» (Dt 12-26). L'analisi dei diversi corpi legislativi mostra come vi siano rimandi interni alla tradizione che non solo sono riprese e correzioni di leggi già esistenti, ma ne sono anche il principio fondamentale di giurisprudenza (si vedano, ad esempio, le leggi riguardanti gli schiavi, il prestito, l'asino del nemico con il rispetto del nemico e le stesse «dieci parole»).

Si nota anche una progressiva e diversa *qualità* autoritativa nell'enunciazione delle leggi, che ne stabiliscono una gerarchia ermeneutica:
- le «dieci parole» sono pronunciate da Dio stesso a tutto il popolo (Es 20,1.20; Dt 5,5.22);
- il "codice dell'alleanza" è consegnato a Mosè sul monte Sinai, perché lo esponga a tutto il popolo (cf Es 20,21s; 21,1);
- le norme per il santuario, l'altare e i suoi ornamenti sono date a Mosè, si presuppone sul monte Sinai («JHWH parlò a Mosè»: cf Es 25-30);
- le leggi sui sacrifici di Lv 1-7 sono date a Mosè dalla tenda del convegno («JHWH chiamò Mosè e gli parlò dalla tenda del convegno»: Lv 1,1; cf anche 4,1; 5,14.20; 6,1.12.17; 7,22.28; 8,1);
- le leggi di purità/impurità e di santità sono date a Mosè (cf Lv 11,1; 12,1; 14,33; 16,1; 17,1; 18,1; 19,1; 20,1; 21,16; 22,1.17.26; 23,1.9.23.26.33; 24,1.13; 27,1) oppure a Mosè e Aronne (cf Lv 13,1; 14,33; 15,1); in Lv 25,1 si ritorna al monte Sinai come luogo di comunicazione di JHWH a Mosè;
- anche le leggi di Nm 1-10 sono comunicate a Mosè nella tenda del convegno (Nm 1,1.48; 3,5.11.14.44; 4,21; 5,1.5.11; 6,1.22; 8,1.5.23; 9,1.9; 10,1) oppure a Mosè e Aronne (Nm 2,1; 4,1.17);
- le leggi di Nm 26-36 sono comunicate a Mosè (Nm 26,52; 28,1; 31,1; 33,50; 34,1.16; 35,1.9) oppure a Mosè e a Eleazaro (Nm 26,1);
- infine, nel Deuteronomio, è Mosè che ricorda «le leggi e le norme che avrete cura di mettere in pratica nella terra che JHWH, Dio dei tuoi padri, ti dà perché tu la possegga finché vivrete nel paese» (cf Dt 12,1).

Nel libro del Levitico vi sono solo due sezioni più narrative (cf Lv 8-10 e Lv 24,10-23). Per il resto, tutto il libro è disposto come codice di leggi che sembra in qualche modo imitare la struttura del Deuteronomio.

Ecco in sintesi la struttura retorica del libro del Levitico:[53]

[51] Soltanto con la nascita del movimento dei Farisei nel II secolo a.C. le legislazioni sulla purità e impurità cominciarono ad essere osservate anche da chi non era sacerdote.

[52] A. CHOLEWINSKI, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium. Eine vergleichende Studie* (AnBib 66), Pont. Istituto Biblico, Roma 1976; G. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione; Il kippur nella tradizione biblica* (RivBib.S 30), EDB, Bologna 1994; G. BARBIERO, *Lo straniero nel Codice dell'Alleanza e nel Codice di Santità: tra separazione e accoglienza*, in I. CARDELLINI (a cura di), *Lo "straniero" nella Bibbia; Aspetti storici, istituzionali e teologici; XXXIII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 12-16 Settembre 1994)*, RSB 8,1-2 (1996) 41-70; J. JOOSTEN, *People and land in the Holiness Code. An exegetical study of the ideational framework of the law in Leviticus 17-26* (VT.S 67), Brill, Leiden - Boston - Köln 1996; W. WARNING, *Literary artistry in Leviticus* (BIS 35), Brill, Leiden - Boston - Köln 1998; R. RENDTORFF et alii (eds.), *The book of Leviticus: composition and reception* (VT.S 93 / FIOTL 3), Brill, Leiden - Boston - Köln 2003; CH. NIHAN, *From Priestly Torah to Pentateuch. A study in the composition of the Book of Leviticus* (FAT2 25), Mohr, Tübingen 2007.

[53] CH.R. SMITH, *The literary structure of Leviticus*, JSOT 18,70 (1996) 17-32.

A. Lv 1-7: *norme sui sacrifici*
   a) per coloro che offrono i sacrifici (Lv 1-5)
      – l'olocausto (1,3-17)
      – l'oblazione (2,1-16)
      – sacrificio di comunione (3,1-17)
      – sacrificio di espiazione (4,1–5,13)
      – sacrificio di riparazione (5,14-26)
   b) per i sacerdoti che offrono i sacrifici (Lv 6-7)
B. Lv 8-10: *sezione narrativa*: i primi sacrifici offerti sul Sinai (cf Es 24,5-8 e 32,6)
C. Lv 11,1–26,2: *sezione legislativa*
   a) Lv 11-15: **"Codice di purità"**
      – norme dietetiche (c. 11)
      – parto (c. 12)
      – malattie dermatologiche (cc. 13-14)
      – impurità sessuali (c. 15)
      x) Lv 16: *il grande giorno dell'espiazione* (jôm kippûr)
   b) Lv 17,1–26,2: **"Codice di santità"** con diversi gruppi di norme
      – macellazione e manducazione della carne (c. 17)
      – pratiche sessuali aberranti (c. 18)
      – santità rituale e morale (c. 19)
      – pratiche idolatriche (c. 20)
      – prescrizioni riguardanti i sacerdoti (cc. 21-22)
      – feste annuali, anno sabbatico e giubileo (cc. 23,1–26,2)
D. Lv 26,3-46: *benedizioni e maledizioni*
E. Lv 27: appendice sulle tariffe votive

Il libro del Levitico ha un'unità di stile accentuata, per lo stretto legame con il gruppo sacerdotale di Gerusalemme, che ha amalgamato nel periodo post-esilico anche gli eventuali elementi legislativi più antichi.

1.4. La retorica del libro dei Numeri

La narrazione del libro dei Numeri (*bāmidbār* in ebraico, secondo il suo incipit) è suddivisa in tre ampie sezioni, stabilite partendo dal *criterio geografico*:
1) *presso il Sinai* (Nm 1,1–10,10): è la conclusione della "sezione sinaitica" della *Tôrâ*, inziata con Es 19 e sviluppatasi lungo l'intero libro del Levitico;
2) il *deserto* dal Sinai a Moab (Nm 10,11–22,2): a dire il vero, rimane qualche incertezza su dove determinare questa tappa. Senz'altro, il cammino nel deserto approda sull'altopiano di Moab e, quindi, dovremmo dire che i capitoli che narrano il cammino nel deserto sono i capp. 11-21. Tuttavia, il racconto di Balaam e Balak, che è evidentemente un'inserzione narrativa a sé stante, è strettamente collegato al punto di arrivo in Moab;
3) l'*altopiano di Moab* (Nm 25-36): è la sosta che prelude alla gloriosa entrata, quale sarà cantata dal libro di Giosuè.

In quest'architettura s'incunea un racconto che è ambientato a Moab, e in senso geografico si ambienterebbe perfettamente tra la seconda e la terza sezione; è tuttavia un racconto a sé e lo si legge chiaramente come un ciclo unitario in sé compiuto: è il racconto di Balaam e Balak (Nm 22-24). Non lo vogliamo

isolare nel considerarlo un racconto spurio, ma lo si deve isolare come un quadro narrativo a sé stante, incuneato dentro il disegno geografico del libro dei Numeri (si legga l'inizio di Nm 22 e la conclusione sbrigativa di Nm 24,25).

L'inserzione è dovuta, con molta probabilità, all'accostamento del ricordo del tradimento di *ba'al-p'ôr* (Nm 25) con il nome del veggente protagonista del racconto *bil'ām ben-b'ôr*: la somiglianza dei nomi ha fatto in modo che il racconto del ciclo di Balaam si collocasse a quel punto, pur essendo un racconto di tradizione diversa.

1.4.1. Presso il Sinai (Nm 1,1–10,10)

La prima sezione del libro dei Numeri (Nm 1,1–10,10) narra, in base al "calendario dei sabati", gli ultimi 19 giorni dei figli di Israele nel deserto del Sinai. La narrazione si apre con l'ordine di JHWH a Mosè nel deserto del Sinai «il primo giorno del secondo mese, il secondo anno dell'uscita dal paese d'Egitto» e termina con l'ordine di JHWH allo stesso Mosè di far costruire due trombe prima della partenza dal deserto del Sinai avvenuta, il secondo anno, il secondo mese, il ventesimo giorno del mese.[54] Questa cornice cronologica tiene sino a Nm 10: tra la data iniziale (cf Nm 1,1: primo giorno del secondo mese del secondo anno dopo l'uscita dall'Egitto, cioè un mese dopo la costruzione della Dimora e della sua fabbricazione, di cui si è parlato alla conclusione del libro dell'Esodo) e la data finale (cf Nm 10,11: il venti del secondo mese del secondo anno, ovvero un mese dopo la celebrazione della pasqua). Ciò permette in Nm 9-10 di introdurre una legislazione supplementare a riguardo della Pasqua, per coloro che non hanno potuto celebrarla per diversi motivi di impurità. In tal modo, la narrazione (definitiva) del Pentateuco offre una sorta di complemento per quell'alleanza sinaitica che era iniziata con Es 19.

All'inizio di quella grande narrazione, un passo di mano sacerdotale diceva:

> Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquila e vi ho fatto venire fino a me. Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodire la mia alleanza, voi sarete per me il gioiello (*s'gullâ*) tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra! Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Queste parole dirai ai figli di Israele (Es 19,4-6).

Le esigenze ivi espresse sono ora sviluppate in modo narrativo. Infatti, dopo la costruzione della «dimora» e la sua realizzazione, è creato quel «regno di sacerdoti» di cui si è detto, promulgando anche il rituale dei sacrifici, dei leviti e le leggi di purità e di santità dei membri di questa assemblea, perché «voi siete per me una nazione santa». A partire, quindi, dal libro dell'Esodo abbiamo l'illustrazione del quadro programmatico che era iniziato con l'alleanza sinaitica.

Accanto alla dimensione cronologica, il secondo elemento complementare di unificazione di Nm 1-10 è la *topografia*. Il ricordo del Sinai non sta soltanto all'inizio della sezione, ma è presente lungo tutti i primi dieci capitoli, in cui più

[54] È il calendario presente in tutto il Pentateuco, già nell'inno della creazione di Gn 1,1–2,4a e che si avrà modo di studiare ampiamente nella sezione esegetica (cf pagg. 411-413).

volte il narratore ricorda di essere ancora al Sinai. Questo è molto importante perché mostra che dal Sinai nascono le mediazioni che erano in parte già descritte nel libro del Levitico, con leggi che erano già state in qualche modo toccate e trattate nei corpi legislativi precedenti.

Un ultimo elemento unificatore è l'affermazione ripetuta – quasi a modo di ritornello per ogni singolo argomento – che tutto quanto proviene da Dio: «JHWH parlò a Mosè dicendo: parla ai figli d'Israele e di' loro...». Questo ritornello è un evidente indizio che indica l'inizio di una nuova sezione legislativa (o narrativa).

«Regno di sacerdoti, nazione santa, proprietà tra tutti i popoli». I primi dieci capitoli di Numeri presentano il popolo suddiviso in due grandi schiere: da una parte, i *figli d'Israele*, ovvero coloro che appartengono alle tribù di Giacobbe (cf il grande censimento dei primi capitoli), e dall'altra, i *figli di Levi*, ovvero coloro che appartengono alla stirpe sacerdotale. JHWH ordina anzitutto il censimento delle tribù di Giacobbe: tutti gli uomini dai vent'anni in su. Poi ordina il censimento della tribù di Levi, cui segue l'ordinamento del servizio della Dimora.

È necessario scoprire l'aspetto ideale che sta in filigrana a questa presentazione. La prospettiva da cui si parte è postesilica e la lettura che ne consegue è idealizzata. Non dobbiamo pensare che ci siano molti elementi che risalgono al tempo del deserto. In effetti, le memorie antiche sono molto ridotte di numero. Sono invece molti gli elementi che si sono sedimentati lungo la storia d'Israele, e soprattutto sono molti gli elementi della ricostruzione postesilica che prende l'avvio dalla *nuova tôrâ* di Ez 40-48: è a partire da questi capitoli che gli autori sacerdotali postesilici riflettono e ripensano anche la storia dell'esodo, per cui anche la presentazione della dimora e dei due schieramenti politico-militare e religiosi, i figli di Giacobbe e i figli di Levi, fanno parte di questa idealizzazione.

È la «dimora» (*miškān*), circondata dal gruppo dei sacerdoti aronniti e dalle tre famiglie dei leviti, e a ciascun lato della dimora stanno tre tribù dei figli di Giacobbe. È lo schema ideale con cui anche l'Apocalisse di Giovanni rilegge la Gerusalemme celeste. La Gerusalemme celeste è una nuova Dimora dove però non c'è più tempio, in quanto Dio stesso e l'agnello sono presenti in essa, e attorno ad essa stanno le cinta di mura delle tribù dei figli d'Israele: tre a oriente, tre a occidente, tre a settentrione, tre a mezzogiorno.

1. **Presso il Sinai** (Nm 1,1–10,10)
   - censimenti (Nm 1-4)
   - leggi sulla vita sociale (Nm 5-6)
   - offerte per la consacrazione dell'arca e consacrazione dei leviti (Nm 7-8)
   - la Pasqua del deserto (cf Es 12s e Gs 5) e ultimi ammonimenti (Nm 9,1–10,10)

1.4.2. Il cammino nel deserto (Nm 10,11–22,1)

La seconda sezione del libro dei Numeri è più complessa da organizzare dal punto di vista retorico. D'altra parte, è agevole distinguere tre tappe, in base al criterio geografico:

1. dal Sinai a Qadeš Barne' (Nm 12-14)
2. la sosta a Qadeš Barne' (Nm 15-19)
3. da Qadeš Barne' a Moab (Nm 20-21).

Questa prima suddivisione permette di cogliere alcune simmetrie ulteriori che altrimenti sfuggirebbero. Infatti, il cammino dal Sinai a Paran offre la narrazione – simmetrica rispetto a Es 16-18 – della manna e delle quaglie, con l'istituzione del profetismo, che si pone simmetrica rispetto a quella dei giudici, raccontata in Esodo. Tuttavia, in quel contesto (Es 17,1-7) vi è anche l'episodio dell'acqua fatta scaturire dalla roccia, mentre per trovare l'episodio simmetrico nel libro dei Numeri bisogna attendere Nm 20,1-13.

Inoltre, la missione degli esploratori con la reazione incredula e spaventata da parte di tutto il popolo in Nm 13-14 trova un ottimo parallelo in Nm 20,14–22,1, in cui si raccontano i primi approcci alla terra della promessa, con il rifiuto di Edom di lasciar attraversare a Israele il proprio territorio, l'episodio dei serpenti "brucianti" e le guerre contro Arad, Sicon, re degli Amorrei, e Og, re di Bašan.

La simmetria narrativa tra Nm 10,11–14,45 e Nm 20,1–22,1 funge da cornice al quadro interno di Nm 15-19, in cui pure è possibile scoprire un'altra simmetria. Nm 15 è un capitolo che raccoglie norme cultuali di vario genere e che si conclude con la motivazione teologica data alla «frangia» (*zîzit*) delle vesti:

> Avrete tali frange e, quando le guarderete, vi ricorderete di tutti i comandi di JHWH e li eseguirete; non andrete vagando dietro il vostro cuore e i vostri occhi, seguendo i quali vi prostituireste. Così vi ricorderete di tutti i miei comandi, li metterete in pratica e sarete santi per il vostro Dio. Io sono JHWH, vostro Dio, che vi ho fatto uscire dalla terra d'Egitto per essere il vostro Dio. Io sono JHWH, vostro Dio (Nm 15,38-41).

In simmetria, si ha Nm 19 con diversi casi di purificazione: le ceneri della giovenca rossa, un altro complemento cultuale derivante da un antico rito ordalico e, a seguire, le norme per la purificazione dopo aver toccato un cadavere e per diversi casi di purità/impurità a seguito del contatto avuto con un morto (se uno muore in tenda o s'imbatte in uno ucciso di spada...).

Nel mezzo di tutta la sezione stanno i tre capitoli di Nm 16-18 con le narrazioni delle ribellioni nel deserto, narrazioni molto interessanti perché rivelano come sono agganciate le *memorie* del deserto e il presente dell'autore. Un particolare rilevante: le persone che capeggiano le rivolte cambiano nome di volta in volta: alcune volte sono Core, Datan e Abiram; altre volte sono soltanto Datan e Abiram; altre volte si parla soltanto di Core. Come mai? La critica letteraria, in modo sbrigativo, risolveva il problema attraverso la somma redazionale scomposta di diverse tradizioni (J, E e P). Il cambiamento però è, più profondamente, la traccia lasciata dalle discussioni dei diversi momenti della tradizione, che hanno trovato nelle memorie del deserto la presenza prolettica o l'anticipazione di problemi che erano di grande attualità nel postesilio.

In effetti, nella sequenza narrativa vi sono diversi motivi di insurrezione e di rivolta.

Vi è anzitutto un'opposizione contro l'autorità unica di Mosè, capeggiata da due figli di Ruben: Datan e Abiram. È una rivolta di due protagonisti provenienti da un'altra tribù, Ruben, contro uno della tribù di Levi, Mosè. Ciò potrebbe ricordare il periodo storico in cui Giuda da una parte e Giuseppe dall'altra – al sud Giuda, al nord Giuseppe – hanno cominciato ad avere la supremazia monarchica sulle altre tribù. Mosè poteva dunque essere letto come il simbolo storico per "ricordare" anche altre rivolte nell'ambito della storia monarchica d'Israele, contro la supremazia di Giuda e la supremazia della casa di Giuseppe.

Ci sono due altri motivi che la critica letteraria attribuiva alla tradizione sacerdotale. Vi è, anzitutto, la rivolta contro la tribù di Levi, una rivolta a riguardo di un diverso concetto di «santità» (*qōdeš*). Core ritiene la santità una caratteristica di tutto il popolo, non soltanto dei leviti. Il secondo motivo di insurrezione è all'interno del levitismo: un gruppo di leviti si rivolta contro il gruppo aronnitide e reclama anche per sé funzioni sacerdotali.

Queste due rivolte di ambiente sacerdotale ci imporrebbero di guardare al periodo in cui fu composto il libro dei Numeri. Sono infatti due rivolte che riguardano due problemi postesilici: da una parte la questione della relazione tra la santità del sacerdozio e quella di tutto il popolo, in altre parole è la questione della diversità di una tribù (Levi) tra le altre. Anche il secondo è un problema tipicamente postesilico: cioè, i leviti – che probabilmente sono i discendenti del sacerdozio dei vari santuari di Israele – si ribellano perché si trovano esclusi da ogni funzione sacerdotale, in quanto la sola famiglia aronnita le detiene tutte.

Si capisce dunque qual è l'animo con cui la *memoria* dell'esperienza esodica è letta dalle tradizioni successive: il ricordo dell'esodo non è soltanto una reliquia del passato, ma diventa *memoria*, e la memoria è qualcosa che vive e crea l'identità di colui che ricorda. La memoria cambia perché si fanno esperienze diverse e genera l'identità della vita del singolo e del gruppo cui il singolo appartiene.

Ciascun momento della tradizione ha pensato di vedere nel deserto non semplicemente una reliquia da custodire in un vaso asettico, come un dato di cronaca da ibernare; ciascuna tradizione ha visto nel deserto un motivo per ripensare la propria identità. Questa è la difficoltà nel leggere i testi della *Tôrâ*, perché non si riesce più a capire quale sia l'elemento storico più antico e quello più recente. È però proprio questo intreccio a creare ricchezza nell'atto di lettura del Pentateuco: dentro queste pagine si possono leggere anche i nostri problemi e non solo i problemi di Core, di Datan o di Abiram.

È l'insegnamento di tutta la tradizione ebraica e cristiana. Le pagine della *Tôrâ* illuminano l'oggi del lettore. L'insurrezione contro Mosè di Nm 16-18, ad esempio, fa comprendere altre forme problematiche che insorgono lungo ogni generazione nelle tensioni tra carisma e istituzione, tra autorità centrale e collaborazioni periferiche, tra ministero di governo e ministero profetico, ecc.

Ecco qui di seguito la struttura retorica di Nm 10,11–22,1:

2. **Il cammino nel deserto** (Nm 10,11–22,1)
   A. Il cammino dal Sinai a Paran (10,11–12,16)
      B. Missione degli esploratori e incredulità d'Israele (13,1–14,45)
         C. Altre norme cultuali (15,1-41)
            D. La rivolta di Core, Datan e Abiram (16,1–17,26)
            D'. Il sacerdozio aronnita (17,27–18,32)
         C'. Rituale ordalico e di purificazione (19,1-22)
      B'. Incredulità di Mosè e Aronne (20,1-13)
   A'. Alle soglie della terra (20,14–22,1)

1.4.3. Il ciclo di Balaam (Nm 22-24)

Il ciclo di Balaam (Nm 22-24) è un'inserzione narrativa nel racconto del deserto e lo dimostrano chiaramente i versetti di sutura (Nm 22,2-4).[55]

Sono molteplici le proposte elaborate dalla critica letteraria a riguardo di questa sezione: lo studio di W. Gross, citato nella nota 55 a piè pagina, ne elenca ben 34 in appendice! Ricordo qui, a mo' di esempio, la posizione di M. Noth, il quale ha anche modificato le sue posizioni: fino al commentario del 1966 l'attribuzione alle diverse tradizioni era fondata soprattutto sul criterio del nome divino, in base al quale avremmo avuto queste attribuzioni:

J: Nm 23,28–24,19 (inclusi gli oracoli III-IV)
E: Nm 22,41–23,26 (inclusi gli oracoli I-II)
Redattore: Nm 23,27.29.30
Nm 22,23-35: l'episodio dell'asina, da attribuire a una seconda mano J;
il resto sarebbe invece un intreccio redazionale di J e E (R^{JE}).

A partire da E. Lipiński (1969),[56] la critica letteraria ha abbandonato il criterio un po' troppo semplicistico dei nomi divini e si è preferito parlare di due originari racconti indipendenti, confluiti poi nell'opera finale del redattore.[57]

W. Gross è il primo che affronta il ciclo di Balaam da una prospettiva diversa; partendo dalle premesse metodologiche di W. Richter,[58] impernia il suo studio minuzioso sull'ipotesi di un racconto originario, arricchito in seguito da tre apporti:[59]

[55] S. Mowinckel, *Der Ursprung der Bil'amsage*, ZAW (1930) 233-271; O. Eissfeldt, *Die Komposition der Bileam-Erzählung. Eine Nachprüfung von Rudolphs Beitrag zur Hexateuchkritick*, ZAW (1939) 212-241; W.F. Albright, *The oracles of Balaam*, JBL 63 (1944) 207-233; J. Coppens, *Les Oracles de Biléam: leur origine littéraire et leur portée prophétique*, in *Mél. E. Tisserant* (Studi e Testi 231), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1964, I, 67-80; S. Cipriani, *Il senso messianico degli oracoli di Balaam (Nm 23-24)*, in *Il messianismo*. Atti della XVIII Settimana Biblica, Paideia, Brescia 1966, 57-83; W. Gross, *Bileam: literar- und formkritische Untersuchung der Prosa in Nu 22-24* (StANT 38), Kösel, München 1974; H. Rouillard, *La péricope de Balaam (Nombres 22-24). La prose et les "oracles"* (ÉtB [ns] 14), Gabalda, Paris 1985.

[56] *Trois hébraïsmes oubliés ou méconnus*, RStO 44 (1969) 83-101.

[57] Era un'ipotesi già abbozzata da W. Rudolph, *Der "Elohist" von Exodus bis Josua* (BZAW 68), Töpelmann, Berlin 1938. Egli sostiene che i diversi racconti in Nm 22-24 utilizzano i nomi divini in proporzioni diseguali e con interessi non controllabili.

[58] W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1971.

[59] Per i particolari, cf W. Gross, *Bileam*, 147. Oltre alle quattro unità fondamentali, egli parla anche di dieci piccoli frammenti complementari.

1. il racconto base comprenderebbe Nm 22,4-21; 22,36–23,25; 24,11.25, senza gli oracoli;
2. una prima aggiunta (Nm 22,2-4) aveva l'intento d'innestare il ciclo di Balaam nell'insieme del libro dei Numeri;
3. un secondo racconto aggiunto sarebbe Nm 23,26-30 e 24,1-10.12-15 (senza gli oracoli); lo scopo di questa nuova aggiunta sarebbe di unire al racconto gli oracoli III-IV che «con ogni probabilità sorsero indipendentemente dall'attuale cornice in prosa» (p. 146);
4. l'ultima aggiunta sarebbe stata la favola dell'asina (Nm 22,22-35).

L'ultimo studio che prendo in esame in questo breve *status quaestions* è quello di H. Rouillard (1985). Mettendo in crisi l'attribuzione a J ed E, essa spiega la tradizione del testo e la sua ricostruzione, in modo più complesso e articolato:

1. il punto di partenza sarebbero le tradizioni precedenti (orali?), che fanno riferimento al noto veggente Balaam dell'VIII secolo, ricordato anche in un testo di Deir ʿAllâ (ca 750-700 a.C.);
2. verso il 650 si avrebbe la prima storia biblica con la finalità di propaganda nazionalista contro quei profeti completamente asserviti alla corte. Questa storia descrive Balaam quale esempio di fedeltà jahwista (cf Mic 6,5);
3. verso l'epoca di Giosia (Dt e riforma deuteronomica), s'inserisce nella tradizione il ricordo del rapporto di Israele con i Madianiti a Baal Peor, dove Balaam (forse un omonimo?) ha avuto un ruolo di rilievo. Di qui l'edizione di Nm 31,8.16 con la notizia della morte di Balaam;
4. di conseguenza si ha la redazione di Dt 23,5-6, l'inserzione dell'episodio dell'asina (Nm 22,22-35) e la redazione di Gs 24,9-10, dove Balaam è descritto in luce negativa e perfino burlesca;
5. durante e dopo l'esilio, si sarebbe avuta una terza e forse una quarta redazione del racconto, per sostenere il nazionalismo abbattuto (Nm 23,27–24,20). In questa fase Balaam, di nuovo descritto in luce positiva, uguaglia e perfino supera Mosè nella sua veste profetica. Parallelamente, però, continua la tradizione negativa su Balaam e confluisce in Ne 13,2 e nella tradizione giudaica posteriore (cf anche Ap 2).

Concludendo: gli studi storico-critici tendono a stabilire diversi racconti in Nm 22-24, ma alla fine abbiamo solo ipotesi molto variabili da autore ad autore. I pochi elementi sicuri o accettabili sembrano essere i seguenti:

1. l'inizio del racconto (Nm 22) per le confusioni tra i vari personaggi e nomi rivela probabilmente la mano redazionale che vuole integrare il racconto di Balak-Balaam nell'insieme del racconto del deserto;
2. il racconto dell'asina può essere isolato facilmente;
3. il resto del racconto sembra possa essere salvato senza eccessive difficoltà, anche ammettendo diverse riletture o fasi redazionali (seguendo le ipotesi di W. Gross e H. Rouillard).

Il compito dell'interprete è anzitutto di rendere ragione del testo finale. L'onere della prova è di dimostrarne criticamente la sua insostenibilità e non che sia frutto non "casuale" di un lavoro redazionale distratto e maldestro.

Effettivamente, Nm 22,2-4 mostra che l'introduzione dei personaggi del racconto è fatta in modo strano, a testimonianza di una "sutura" posteriore in un contesto narrativo già preesistente. Dopo di questo, si hanno due ambasciate in-

viate da Balak a convocare Balaam. La prima, con esito negativo, è composta dagli anziani; la seconda, con esito positivo, è composta da principi. Lo schema è sempre il medesimo:

- Balak manda messaggeri a chiamare Balaam perché venga a maledire Israele (Nm 22,5-8 e 15-19);
- l'incontro di Dio con Balaam, di notte (22,9-12 e 20);
- la risposta di Balaam agli ambasciatori (22,13-14 e 21).

È davvero strano ritrovare un'opposizione divina in Nm 22,22, dopo l'assenso dato da JHWH perché Balaam potesse andare da Balak. Questo è un indizio molto forte per giudicare *inserzione* l'episodio dell'asina (Nm 22,22-35), la cui conclusione in effetti non fa che riprendere il punto di arrivo del racconto delle ambasciate (si confronti il v. 35 con i vv. 20-21).

Alla sequenza delle ambasciate fa seguito un breve intermezzo (Nm 22,36-40), in cui Balaam e Balak si presentano. Dal punto di vista narrativo è molto importante, in quanto qui è esplicitata la tesi dell'intero racconto: Balaam non è sottomesso a Balak, ma solo a Dio (v. 38).

Con Nm 22,41 inizia la sequenza imperniata sui tentativi di Balak di costringere Balaam a maledire Israele; il profeta, però, sottomesso esclusivamente alla parola di JHWH, pronuncia sempre parole di benedizione.

Negli oracoli vi sono degli elementi che si ripetono:

A. il motivo della fedeltà alla parola di JHWH (cf Nm 22,38; 23,5.12.26; 24,13);
B. Balak prende con sé Balaam e lo porta in un luogo scelto per maledire da lì Israele (cf Nm 22,41; 23,13.27s);
C. l'incontro del profeta con Dio (Nm 23,3s.15 e, in forma negativa, 24,1s);
D. il ritorno da Balaam a Balak e la manifestazione della parola di Dio rivelata al profeta (cf Nm 23,6.17); anche questo elemento manca all'inizio del III oracolo.

La manifestazione della parola di Dio produce sempre uno scontro tra Balak e Balaam (Nm 23,11s.25s; 24,10-13). Alla terza volta, sembra davvero che lo scontro sia definitivo e senza ulteriore sviluppo: non abbiamo più spostamento e, al suo posto, vi è l'ordine impartito da Balak a Balaam perché se ne torni al proprio paese (Nm 24,11).

Dopo 24,14a il racconto potrebbe passare immediatamente al v. 25, senza contraccolpi per la narrazione. In effetti, i vv. 14b-24 non sono connessi come gli altri oracoli alla prosa, ma contengono altri quattro oracoli, di cui il primo molto simile al III del racconto precedente. Si potrebbe pensare ad aggiunte o inserzioni. Anche la somiglianza del IV oracolo con il III è un ulteriore indizio di "doppiaggio": sono troppi i punti di contatto tra i due poemi per pensare ad una composizione che abbia potuto esistere altrove e messa qui in un secondo momento. Si deve pensare piuttosto che sia stata composta tenendo conto della narrazione già esistente.

La struttura retorica di Nm 22,2–24,25 potrebbe quindi essere la seguente:

Prologo (Nm 22,2-4)
I. **Le ambasciate** (Nm 22,5-21)
A. 22,5-14: gli anziani
A'. 22,15-21: i principi
↳ inserzione: 22,22-35 la favola dell'asina
II. **Intermezzo** (Nm 22,36-40)
III. **I tentativi** (Nm 22,41–24,13)
A. 22,41–23,12: primo tentativo
a. 22,41–23,6: spostamento - incontro - manifestazione
b. 23,7-10: *primo oracolo*
c. 23,11-12: scontro Balak - Balaam
A'. 23,13-26: secondo tentativo
a. 23,13-17: spostamento - incontro - manifestazione
b. 23,18-24: *secondo oracolo*
c. 23,25-26: scontro Balak - Balaam
A". 23,27–24,13: terzo tentativo
a. 23,27–24,2: spostamento - incontro - manifestazione
b. 24,3-9: *terzo oracolo*
c. 24,10-13: scontro Balak - Balaam
↳ inserzione: 24,14b-24 (*quarto oracolo* + altri tre brevi oracoli)
Epilogo (Nm 24,14a.25)

1.4.4. Nelle steppe di Moab (Nm 25-36)

La ripresa di Numeri dopo il racconto di Balak e Balaam è apparentemente senza salti narrativi, per il fatto che si passa da *Bil'ām ben-Be'ôr* alla tresca di *Ba'al-Pe'ôr*, di cui sarà incolpato lo stesso Balaam da Nm 31,16. La sequenza finale del libro è suddivisa in due parti principali, seguite da un'appendice legislativa (Nm 33,50–34,29), che raccoglie ulteriori norme a riguardo dei leviti (Nm 35,1-8), delle città-rifugio (Nm 35,9-34) e dell'eredità delle figlie (Nm 36).

La prima parte (Nm 25-31) è dedicata ai nemici di Israele, con la tresca di Ba'al-Pe'ôr (Nm 25) e l'opposizione ai Madianiti (Nm 31), che inquadrano una sezione in cui si esegue un nuovo censimento e si danno leggi complementari a riguardo dell'eredità delle figlie, le feste e i voti (Nm 26-30).

La seconda parte (Nm 32-34) è invece dedicata alla divisione della terra, della Transgiordania (Nm 32) e della terra di Canaan (Nm 34), inquadrando nel mezzo la mappa geografica sintetica del lungo girovagare di Israele nel deserto (Nm 33).

Ecco in sintesi la struttura retorica della terza sezione del libro dei Numeri:

A. *Israele a Peor* (c. 25)
Censimento e nuove leggi (cc. 26-30)
A'. *Contro i Madianiti* (c. 31)
B. *Divisione della Transgiordania* (c. 32)
Itinerario del deserto (33,1-49)
B'. *Divisione di Canaan* (33,50–34,29)
Appendice legislativa:
– i leviti (35,1-8)
– le città-rifugio (35,9-34)
– l'eredità delle figlie (c. 36).

1.5. La retorica del libro del Deuteronomio

G. von Rad, definendo il Deuteronomio una «legge predicata» (*gepredigtes Gesetz*), coglieva un aspetto essenziale della retorica dtn: quello di voler convincere l'uditore e spingerlo ad agire secondo la parola-comandamento proclamata, nella forma dell'esortazione.

Il Deuteronomio, infatti, identifica il suo lettore ideale con Israele, che deve fare propria la memoria del passato esodico: «*Voi foste schiavi (forestieri) / Tu fosti schiavo nel paese d'Egitto*» (Dt 5,15; 10,19; 15,15; 16,12; 24,18.22). H.P. Nasuti ha giustamente osservato che «mentre la narrativa biblica può implicare (o presupporre) un lettore, la legge biblica lo determina».[60] Attraverso la ripetuta esortazione dtn all'obbedienza del comandamento e delle leggi, il Dt istituisce un lettore che deve adottare come propria l'alleanza di Israele con Jhwh e l'identità di *'am s'gullâ*,[61] ed esprimere tale accettazione con l'obbedienza che mette in pratica la legge. Il Deuteronomio impone al suo uditorio di confessare tale identificazione con parole che collegano la liberazione dall'Egitto con l'obbedienza alla legge (cf, ad esempio, Nm 6,20-25 e 26,1-11). Naturalmente, il lettore può anche scegliere di non obbedire, ma in questo caso si pone fuori non solo dall'esigenza interpellante, ma anche – e più radicalmente – dal legame istituito dalla narrazione stessa:

> La reciprocità di legge e storia narrata è ora trasparente: l'obbedienza alla legge è radicata nella recita e nell'identificazione con la storia narrata, un'identificazione vuota senza l'obbedienza alla legge.[62]

La retorica dtn unisce gli uditori di Mosè e i lettori con la sua enfasi sulla responsabilità di tutti e di ciascuno (cf il *Numeruswechsel* "cambio di numero" tra la seconda persona singolare e plurale) e con la sua unione delle generazioni passate e future (Nm 29,14-15) in una visione ideale di «tutto Israele».[63] Il lettore sente l'urgenza di questo appello come se egli stesso fosse presente all'Horeb e udisse le parole di Mosè nel paese di Moab. In altre parole, il Deuteronomio è un'opera che intende *formare* Israele, nel senso forte che intende costruire un'identità di popolo, di storia e di relazione con il Dio Jhwh.

[60] H.P. Nasuti, *Identity, identification and imitation: The narrative hermeneutics of Biblical Law*, JLR 4 (1986) 9-23: 12. Cf anche J.W. Watts, *Reading law: The rhetorical shaping of the Pentateuch* (The Biblical Seminar 59), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, 127. Da quest'ultimo studio provengono alcune delle intuizioni sviluppate in questo paragrafo.

[61] Il senso di *s'gullâ* è attestato anche nell'accadico *sigiltu* e si fonda su un particolare concetto all'interno del vassallaggio dell'Antico Vicino Oriente. Esso significa *peculium*, «proprietà speciale», concetto che teologicamente viene trascritto con il concetto di «popolo santo» (*'am qādôš* di Dt 7,6; 14,1.21): M. Weinfeld, *Deuteronomy, Book of*, in *ABD* 1992, 181.

[62] Th. Mann, *The Book of the Torah: the narrative integrity of the Pentateuch*, Knox, Atlanta GA 1988, 151.

[63] Cf D. Patrick, *The rhetoric of collective responsibility in Deuteronomic law*, in D.P. Wright - D.N. Freedman - A. Hurvitz (curr.), *Pomegranates and golden bells. Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern ritual, law, and literature in honor of Jacob Milgrom*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1995, 421-436.

L'enfasi su alcuni temi particolari va spiegata proprio per il suo valore performativo, come opera di convincimento dell'oratore nei riguardi dei suoi uditori. Penso soprattutto alla centralità del primo comandamento: dall'affermazione dell'unicità di JHWH, con il divieto delle immagini (Dt 4), deriva la relazione tra il primo comandamento e gli *'ăśeret hadd'bārîm* (Dt 5); e dalla "*magna charta*" di questa obbligazione derivano tutti gli altri *miṣwôt*, *mišpāṭîm* e *ḥuqqôt* (Dt 12-26). Penso ancora all'unità di Israele, appellativo per gli uditori, nella scoperta dell'unica identità, che è fondata sull'elezione ed è espressa dal verbo *bāḥar* (Dt 4,37; 7,6.7; 10,15; 14,2),[64] spesso collegata all'immagine di *s'gullâ* (Dt 7,6; 14,1.21).

Dall'elezione e dalla singolare relazione di popolo consacrato ad JHWH (*'am qādôš 'attâ la-JHWH 'ĕlōhèkā*) derivano due altri temi, che sono strutturati in modo magistrale nel «piccolo credo storico» di Dt 26:[65] l'arco teologico teso tra la promessa irrevocabile ai padri e l'«oggi» della risposta alla legge, perché tale promessa possa continuare ad adempiersi; e il nesso tra liberazione esodica e dono della terra, dono che sarà reso possibile anche per le generazioni future a patto di mantenersi liberi da ogni altra schiavitù, per mezzo dell'unica *'ăbôdâ* che rende liberi, ovvero il primo comandamento e la legge proclamata.

Il pensiero dtn scaturisce dalla relazione tra narrazione, legge e sanzioni: uno schema che ripropone in forma originale il formulario dei "trattati di alleanza", soprattutto dei cosiddetti trattati di vassallaggio di Esarhaddon (del 672 a.C.).[66] È oggi più evidente che il modello letterario dell'alleanza presente in filigrana anche nel libro del Deuteronomio fu in uso per molti secoli nell'AVO. G.E. Mendenhall[67] aveva trovato una struttura analoga nei trattati hittiti, studiati da V. Korošec,[68] i cui elementi principali erano:

[64] Il verbo *bāḥar* è particolarmente amato da Dt: esso esprime anche la scelta del luogo ove JHWH ha deciso di far abitare il suo nome, ovvero il tempio di Gerusalemme (Dt 12,5.11.14.18.21.26; 14,23.24.25; 15,20; 16,2.6.7.11.15.16; 17,8.10; 18,6; 26,2; 31,11); l'elezione del re (17,15), dei sacerdoti e dei leviti (18,5; 21,5) ed anche l'opzione fondamentale della risposta alla legge (30,19). Per una trattazione completa, si veda H. SEEBASS, in *GLAT*, I, 1195-1230 (benché i giudizi teologici a riguardo dell'utilizzo dtn siano a mio parere discutibili).

[65] Si vedano G. VON RAD, *Deuteronomio; Traduzione e commento* (AT 8), Paideia, Brescia 1979 (orig. ted. 1964); L. ROST, *Das kleine geschichtliche Credo*, in ID., *Das kleine geschichtliche Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Quelle und Meyer, Heidelberg 1965, 11-25; N. LOHFINK, *Zum "kleinen geschichtliche Credo" Dtn 26,5-9*, ThPh 46 (1971) 19-39; J.G. JANZEN, *The "wandering Aramean" reconsidered*, VT 44 (1994) 359-375; J.W. WATTS, *Reading law; The rhetorical shaping of the Pentateuch* (The Biblical Seminar 59), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999; J.CH. GERTZ, *Die Stellung des kleines geschichtlichen Credos in der Redaktionsgeschichte von Deuteronomium und Pentateuch*, in R.G. KRATZ - H. SPIECKERMANN (curr.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium [Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt]* (FRLANT 190), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000, 30-45; D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 22:10-34:12* (WBC 6B), Nelson, Nashville 2002, 629-642.

[66] Un'ottima panoramica dei problemi introduttivi si può trovare in WEINFELD, *Deuteronomy, Book of*, 1992, 168-183. A riguardo dei trattati neo-assiri, si vedano FRANKENA, *The vassal-treaties of Esarhaddon*, 1965, 122-154; HAASE, *Deuteronomium und hethitisches Recht*, 1994, 71-77.

[67] G.E. MENDENHALL, *Covenant forms in Israelite tradition*, BA 17 (1954) 50-76.

[68] V. KOROŠEC, *Hethitische Staatsverträge. Ein Beitrag zu ihrer juristischen Wertung* (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien 60), Weicher, Leipzig 1931.

1. la presentazione dei contraenti;
2. il prologo storico, che serviva a giustificare la lealtà chiesta al vassallo;
3. la stipulazione del trattato;
4. la lista dei testimoni divini;
5. le benedizioni e le maledizioni;
6. la lettura periodica del trattato; la custodia del documento.

I trattati di Esarhaddon, scoperti nel 1956, hanno offerto nuovi materiali per il confronto e per una migliore comprensione di come la medesima forma letteraria potesse subire diverse declinazioni. Con più precisione, i trattati di Esarhaddon presentano un giuramento di lealtà imposta dal sovrano al suo vassallo, più che un patto tra due partner. L'esigenza fondamentale è espressa dall'«*amare con tutto il cuore e con tutta la vita*» il partner maggiore[69] (cf Dt 6,5) e il vocabolario dtn quale *jārē'* «temere», *šāma' b'qôl* «ascoltare la voce di...», si ritrova anche in questi trattati. L'analogia talvolta diventa identità di linguaggio, come nel caso delle maledizioni di Dt 28,23-35 e i trattati di Esarhaddon, righe 419-430.[70]

Nel contesto di tale notazione generale, che riguarda il legame diacronico e genetico con quanto può aver ispirato la struttura della composizione, dal punto di vista della struttura retorica è importante evidenziare l'analogia delle sezioni del Deuteronomio con il formulario dei trattati dell'AVO, mentre dal punto di vista della struttura narratologica sarà importante evidenziare il ruolo attanziale dei personaggi messi in scena.[71]

L'indizio più importante per trovare la struttura retorica è un formulario che funge da *incipit* delle sezioni più importanti del libro:

Dt 1,1a: *'ēlleh hadd'bārîm 'ăšer dibber mōšeh 'el-kol-jiśrā'ēl b'ēber hajjardēn* «Queste sono le parole che Mosè ha rivolto a tutto Israele al di là del Giordano [...]»

Dt 4,44: *w'zō't hattôrâ 'ăšer-śām mōšeh lip'nê b'nê jiśrā'ēl* «Questa è la legge che Mosè ha esposto ai figli di Israele [...]»

Dt 28,69: *'ēlleh dibrê habb'rît 'ăšer-ṣiwwâ JHWH 'et-mōšeh likrōt 'et-b'nê jiśrā'ēl b'ereṣ mô'āb* «Queste sono le parole dell'alleanza che JHWH ha ordinato a Mosè di stipulare con i figli di Israele in terra di Moab [...]»

Dt 33,1: *w'zō't habb'rākâ 'ăšer bērak mōšeh 'îš hā'ĕlōhîm 'et-b'nê jiśrā'ēl lip'nê môtô* «Questa è la benedizione con cui Mosè, uomo di Dio, benedisse i figli di Israele prima di morire».

Per essere precisi, si devono ricordare anche altri *incipit* simili:

Dt 4,45: *'ēlleh hā'ēdōt w'haḥuqqîm w'hammišpāṭîm 'ăšer dibber mōšeh 'el-b'nê jiśrā'ēl b'ṣē'tām mimmiṣrājim* «Queste sono le istruzioni, le leggi e i decreti che Mosè diede ai figli di Israele, quando uscirono dall'Egitto [...]»

[69] M. WEINFELD, *The loyalty oath in the Ancient Near East*, UF 8 (1976) 379-414: 384s.

[70] Cf M. WEINFELD, *Deuteronomy, Book of*, 170.

[71] In questo paragrafo, utilizzo il vocabolario e alcuni elementi di narratologia. Si può vedere una presentazione introduttiva dei problemi in ECO, *Lector in fabula*, 1979; POWELL, *What is narrative criticism?*, 1990; J.-L. SKA, *"Our fathers have told us"*, 1990; STURGESS, *Narrativity*, 1992; GUNN - NOLAN FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible*, 1993; J.-L. SKA, *Sincronia: L'analisi narrativa*, 1995, 139-170.

Dt 6,1: *wᵉzōʾt hammiṣwâ haḥuqqîm wᵉhammišpāṭîm ʾăšer ṣiwwâ* JHWH *ʾĕlōhêkem lᵉlammēd ʾetkem laʿăśôt bāʾāreṣ* «Questi sono i comandi, le leggi e le norme che JHWH, vostro Dio, ha ordinato di insegnarvi per praticarli nella terra [...]»

Dt 12,1: *ʾēlleh haḥuqqîm wᵉhammišpāṭîm ʾăšer tišmᶜrûn laʿăśôt bāʾāreṣ ʾăšer nātan* JHWH *ʾĕlōhê ʾăbōtèkā lᵉkā* «Queste sono le leggi e le norme che baderete di mettere in pratica nella terra che JHWH, Dio dei tuoi padri, ti dà [...]».

Tuttavia, bisogna rilevare subito la diversa funzione di questi *incipit*, rispetto a quelli della lista precedente. Infatti, tutti e tre i passi segnano l'inizio di una sezione del libro, ma non di una sezione principale: Dt 4,45 segue immediatamente 4,44 e si potrebbe considerare un raddoppiamento rafforzativo di quell'*incipit*, dopo l'inserzione della legislazione riguardante le città rifugio (cf Dt 4,41-43); Dt 6,1 segna l'inizio del paragrafo che introduce il fondamentale appello dello *šᵉmaᶜ* (cf Dt 6,4-9); e Dt 12,1 segna l'inizio della sezione legislativa, che è tuttavia la continuazione del discorso di Mosè.

Gli *incipit* di Dt 1,1; 4,44 e 28,69 segnano effettivamente i cardini della struttura retorica del libro del Deuteronomio: l'apertura della prima sezione, con la breve sintesi storica e la presentazione generale dell'alleanza (Dt 1,1); l'apertura della seconda sezione, dedicata alla prima alleanza dell'Horeb (Dt 4,44); l'apertura della terza sezione, con la «seconda alleanza» in Moab (Dt 28,69). Dt 33,1 è invece un *incipit* singolare: con una leggera ma importante variazione – dalle «parole» alla «benedizione» – è introdotta la benedizione che Mosè prima di morire lascia in eredità alle tribù di Israele, uno schema che sarà ripreso per le analoghe benedizioni di Giacobbe per i suoi figli in Gn 49.

Quadro sintetico

Il quadro sintetico seguente, oltre che mostrare la struttura retorica globale del libro del Deuteronomio, riporta anche gli agganci possibili che le singoli parti del libro potrebbero avere con il formulario dei patti dell'Antico Vicino Oriente.

Struttura retorica	Elementi del patto
I sezione *(Dt 1,1–4,43): L'"alleanza"*	
1,1-5: cappello introduttivo	*A) prologo storico*
A) cc. 1,6–3,29: sintesi storica (valle di fronte a Bet-Peor)	
B) 4,1-24: prima esortazione di Mosè	*B) esigenza fondamentale*
C) 4,25-31: maledizione e conversione	*D) benedizioni e maledizioni*
4,32-40: conclusione parenetica	*[v. 26: E) testimoni]*
→ 4,41-43: le città di rifugio oltre il Giordano	---
II sezione *(Dt 4,44–28,68): La "prima alleanza"*	
4,44-49: cappello introduttivo	
A) 5,1–11,32: seconda esortazione di Mosè	
B1) consegna del decalogo (5,1-22)	
a. 5,1-5: cornice storica: l'alleanza all'Horeb	
b. 5,6-21: le "dieci parole"	
a'. 5,22: cornice storica: l'alleanza all'Horeb	

B2) «temere JHWH» e osservare il comandamento (5,23–6,3)	
a. 5,23-24: JHWH ha parlato a noi di mezzo al fuoco	
b. 5,25-27: il popolo invita Mosè ad essere mediatore	*B) esigenza fondamentale e sue conseguenze*
c. 5,28: JHWH parla a Mosè	
X. 5,29s: «temere JHWH» = osservare il comandamento	
c'. 5,31: JHWH parla a Mosè	
b'. 5,32-33: Mosè insegna il comandamento di JHWH	
a'. 6,1-3: «temere JHWH» e osservare i suoi comandamenti	
B3) commento al primo comandamento (6,4–7,11)	
a. 6,4-9: il comandamento principale e la sua attualizzazione	
b. 6,10-15: temere JHWH, perché è un Dio geloso (*ʾēl qannāʾ*)	
c. 6,16-19: attualizzazione del comandamento	
c'. 6,20-25: la catechesi ai figli sulla memoria dell'esodo	
b'. 7,1-10: santità-fedeltà di JHWH ed elezione di Israele	
a'. 7,11: osservare il comandamento	
B4) alternativa di benedizione e maledizione (7,12-26)	
BX) la memoria dell'esodo e l'«oggi» (8,1-6)	
B'4) alternativa di benedizione e maledizione (8,7-20)	
B'3) Ascolta, Israele, tu stai per attraversare... (9,1-29)	
B'2) In quel tempo, JHWH parlò le dieci parole... (10,1-11)	
B'1) E ora, Israele, che cosa chiede JHWH a te? (10,12–11,25)	
11,26-32: conclusione parenetica	*D) benedizioni e maledizioni*
B) cc. 12-16: il corpo legislativo. Capitoli legislativi:	*B) clausole del patto*
– 12,1–16,17: leggi cultuali (luoghi e tempi)	
– 16,18–18,22: leggi civili (funzioni di giudici, scribi, sacerdoti-leviti e profeti)	
– 19,1–25,19: leggi penali (familiari e sociali)	
– 26,1-15: altre leggi cultuali (primizie e decime)	
– 26,16-19: conclusione parenetica	*C) atto di obbligazione*
C) 27,1–28,68: stipulazione del patto, benedizioni e maledizioni	*D) benedizioni e maledizioni*
III sezione *(28,69–30,20): La "seconda alleanza"*	
28,69: cappello introduttivo	
A) 29,1-7: sintesi delle vicende storiche	*A) prologo storico*
B) 29,8-14: esigenza fondamentale	*B) esigenza fondamentale*
C) 29,15-28: la maledizione dell'esilio	*D) benedizioni e maledizioni*

A') 30,1-5: conversione e riunificazione dei dispersi B') 30,6-14: la circoncisione del cuore C') 30,15-20: vita o morte, benedizione o maledizione	--- *B) esigenza fondamentale* *D) benedizioni e maledizioni* *[v. 19: E) testimoni]*
***IV sezione** (cc. 31-34): Conclusione del Pentateuco e morte di Mosè* → 31,9-13: lettura periodica della legge → 32,1-52: il cantico di Mosè → 33,1-29: le benedizioni di Mosè	*F) lettura del patto*

2. LA POETICA DELLA *TÔRÂ*

Il metodo storico-critico si è sviluppato nel contesto dell'ermeneutica romantica e da essa ha ereditato il *mito genetico*[72] e il *mito del genio spirituale*.[73] Il primo porta a cercare le fasi previe di un'opera, quasi che conoscendone la genesi si conosca meglio l'opera stessa; il secondo conduce a pensare che un'opera sia solo un medio da attraversare rapidamente per giungere alla conoscenza del genio spirituale che l'ha generata.

Senza rifiutare del tutto gli stimoli per una corretta interpretazione che giungono da tali sollecitazioni, se ne possono intravedere alcuni limiti proprio dalla storia dell'ipotesi documentaria che abbiamo tracciato nelle pagine precedenti. La ricerca di quanto precede la redazione finale di un'opera è sì interessante, ma deve essere sempre subordinata alla conoscenza del prodotto finale: è buona cosa conoscere l'ambito familiare e i genitori di un individuo per conoscerlo meglio, ma alla fine devo giudicare quella persona per quello che egli è effettivamente. Così pure, l'opera prodotta porta in sé l'oggettivazione del mondo del suo autore; tuttavia, la distanziazione tra l'opera e il suo autore permette una dialettica tale per cui l'artista *crea* con la sua opera un mondo, che talvolta è solo desiderato, progettato o amato, ma non vissuto dall'esperienza concreta.

L'ermeneutica contemporanea, almeno da H.G. Gadamer in poi, e la considerazione della Scrittura nella sua qualità di opera letteraria, hanno portato progressivamente a uno spostamento di accenti: dall'intenzione dell'autore all'intenzione del testo, dal mondo dell'autore al mondo del testo, dall'ispirazione dell'autore all'ispirazione del testo. Il guadagno ermeneutico di una *poetica* centrata su tali spostamenti può essere illustrato ampiamente, come l'ha dimostrato Paul Ricœur, ma non è il compito di questo capitolo.

La funzione di tale *poiesis* – operazione che non va limitata alla produzione poetica, ma riguarda la capacità rivelante del complesso fenomeno della Sacra Scrittura in ogni sua pagina – lascia trasparire una funzione referenziale del linguaggio diversa rispetto al linguaggio ordinario o al linguaggio scientifico: essa

[72] Il *mito genetico* è frutto anche del razionalismo positivistico nella sua versione evoluzionista.
[73] Cf T. TODOROV, *Teorie del simbolo*, Garzanti, Milano 1984, 179-260 (orig. franc. 1977).

non descrive gli oggetti come il linguaggio ordinario, non li sottomette alla verifica empirica come il linguaggio scientifico.

La *poetica* di cui parliamo potrebbe essere definita come quell'apertura simbolica che «ci restituisce un'*appartenenza* a un ordine di cose che precede la nostra capacità di opporci le cose come oggetti di fronte a un soggetto».[74] Il pensiero simbolico non è una regressione a un immaginario irrazionale o inconscio, ma la capacità di *creare* un mondo dinamico. La verità tensionale del simbolo è in grado di svelare la dialettica più originaria e più dissimulata, «quella che regna tra l'esperienza d'appartenenza nel suo insieme e il potere di distanziazione che dà spazio al pensiero speculativo».[75] L'osservazione ricœuriana può essere ampliata dal simbolo alla narrazione. In questo caso, è il *testo* – nel suo senso più ampio, non necessariamente un testo scritto – a diventare il *medium* tra il vissuto e l'atto narrativo, tanto nel racconto di finzione, quanto nel racconto storico.[76]

Ciò rimanda alla caratteristica simbolica del sapere umano, nella sua condizione sempre *mediata*.[77] Sorge proprio qui, nel *medium* dei tre termini mediatori (segno, simbolo e testo), la necessità di un'adeguata ermeneutica: il *segno*, in quanto è così affermata la condizione originariamente linguistica di ogni esperienza umana comunicabile; il *simbolo*, che contribuisce a dissipare l'illusione di una conoscenza intuitiva, ricollocando il soggetto nel mondo in cui è venuto all'esistenza e alla parola; il *testo*, come unità di misura adeguata del simbolico e, in particolare, l'atto di *scrittura*, che dà al linguaggio umano autonomia semantica in rapporto all'intenzione dell'autore, alla ricezione dell'uditorio originario e alle diverse situazioni socio-culturali in cui il testo è stato prodotto.

L'apporto più fecondo di tale intreccio sta nel fatto che il compito ermeneutico viene collocato nella struttura ontologica dell'evidenza. Comprensione e spiegazione appaiono in vicendevole e perenne dialettica, dal momento che il criterio veritativo di ogni senso consiste in quell'epifania dell'essere che nessun senso può pienamente adeguare, perché non ne è mai l'origine. L'ermeneutica non è riducibile alla sola *spiegazione* (o alla disputa sui diversi metodi), né d'altra parte l'interpretazione può sostituirsi allo svelamento della *verità*, che si dà solo come rivelazione originaria.

[74] «La poesia è la sospensione della funzione *descrittiva*. Essa non aumenta la conoscenza degli oggetti. Da qui a dire che con la poesia il linguaggio rifluisce verso se stesso per celebrare se stesso, il passo è breve. Ma, così dicendo, si cede al pregiudizio positivista secondo il quale solo la conoscenza empirica è oggettiva perché verificabile. Non si evidenzia che si ratifica in modo acritico un certo concetto di verità, definito mediante l'*adeguazione* a una realtà di oggetti, e sottomesso al criterio della verifica empirica»: P. RICŒUR, *Ermeneutica dell'idea di rivelazione*, in ID., *Testimonianza parola e rivelazione*, Roma 1997, 109-153: 136 (orig. franc. 1977).
[75] P. RICŒUR, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 1976 (3ª rist. 2001), 399 (orig. franc. 1975).
[76] La *synthesis* o *systasis*, di cui parla Aristotele nella *Poetica* (1450a 5.15) è interpretata da Ricœur come l'azione creativa che costruisce l'*intrigue* e che corrisponde all'innovazione semantica della metafora (cf P. RICŒUR, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique*, II [Esprit], Seuil, Paris 1986, 13).
[77] Questa mediazione «si presenta come una sintesi immediata che precede la riflessione e non può essere analiticamente dedotta nei suoi principi» (P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, 448).

L'ermeneutica si limita a delineare uno spazio in cui è possibile la manifestazione dell'Assoluto, senza poter *a priori* tematizzarne i contenuti. Solo l'effettiva autocomunicazione divina rende reale questo possibile.

2.1. La poetica di Gn 1-11

Per comprendere la poetica di Gn 1-11, è necessario collocarla nell'*habitat* culturale dell'AVO, in cui affondano le loro radici i racconti di Gn 1-11 e nel cui confronto trovano la loro peculiarità. Tale confronto non deve tuttavia portare a un giudizio apologetico, sebbene sia difficile negare che i narratori di Gn 1-11 – anche per il solo fatto di comporre i loro racconti dopo duemila anni di letteratura – abbiano raggiunto una sorprendente levatura estetica e un'ancor più profonda capacità teologica.

Sono soprattutto due le caratteristiche che si evidenziano nel confronto: la *demitologizzazione* e la *maggior attenzione alla storia*.

a) *La «demitologizzazione»*[78]

Sulla base dello jahwismo ormai maturo – è il dopo-esilio il tempo di composizione di Gn 1-11 – e in polemica con la mitologizzazione della prima apocalittica, dalle trame narrative è stato tendenzialmente espunto ogni elemento politeista o mitologico (cf però Gn 6,1-4, che è stato lasciato in dialettica con la tesi sostenuta dal Libro di Enoc).

Parliamo tuttavia di *demitologizzazione* e non di *demitizzazione*, perché – in verità – questi capitoli rimangono "mito". Tuttavia, per non creare inutili fraintendimenti, è necessario porre subito alcuni "distinguo", visto l'utilizzo equivoco che il vocabolo "mito" ha assunto in questi ultimi due secoli.

Quando si parla di "mito" per Gn 1-11, esso non equivale affatto a "mitologia". Tale equazione era invece ancora condivisa da H. Gunkel all'inizio del secolo XX (e ancora da molti oggigiorno), quando affermava che «il mito è di sua natura politeista e rappresenta frequentemente la divinità come strettamente legata alla natura». Se così fosse, appunto, "mitico" equivarrebbe ad anti-storico o a mitologico. Di conseguenza, non sarebbe corretto definire Gn 1-11 come "mito".

Si può però assumere il concetto di mito dall'ambito degli studi della storia delle religioni e del simbolismo.[79] In tale contesto, "mito" equivale a "simbolo in azione", in quanto *il mito esprime plasticamente e drammaticamente ciò che la metafisica e la teologia definiscono dialetticamente*. Cito due pagine eloquenti di Mircea Eliade:

[78] Per questa parte, si veda G. Borgonovo, *Bibbia e Mito*, in *Mito versus Fantasy*, Com[I] n. 218 (2008) 17-29.

[79] Ci riferiamo in modo particolare alle opere di Mircea Eliade, Gaston Bachelard e Gilbert Durand, dedicate all'*immaginazione della materia*.

> "Dire" un mito significa proclamare ciò che è accaduto *ab origine*. Una volta "detto", cioè rivelato, il mito diventa verità apodittica: stabilisce la verità assoluta. [...] Il mito annuncia la comparsa di una nuova "situazione" cosmica o di un evento primordiale. Pertanto è sempre la rappresentazione di una "creazione": vi si racconta come è stato fatto qualcosa, e in che modo questo qualcosa ha incominciato ad *essere*. Ecco perché il mito si identifica con l'ontologia: parla solo di *cose reali*, di ciò che è *realmente* accaduto, di ciò che si è manifestato totalmente.[80]
>
> Le Immagini sono per loro stessa struttura polivalenti. Se lo Spirito utilizza le Immagini per cogliere la realtà ultima delle cose è proprio perché questa realtà si manifesta in modo contraddittorio ed è quindi impossibile esprimerla tramite concetti. (Ben si conoscono gli sforzi disperati delle diverse teologie e metafisiche, sia orientali che occidentali, volti ad esprimere concettualmente la *coincidentia oppositorum*, modalità dell'essere facilmente, e per altro abbondantemente, espressa attraverso Immagini e simboli). È quindi *vera* l'Immagine in quanto tale, in quanto fascio di significati, mentre non lo è *uno solo dei suoi significati* oppure *uno solo dei suoi numerosi piani di riferimento*.[81]

In questa definizione di "mito":

- il mito non è semplicemente frutto di fantasia o sinonimo di favola, ma espressione intuitiva della forma della realtà; il mito non è una favola, ma un *simbolo in azione*;
- il mito ha per oggetto la realtà e la storia dell'uomo, che il nostro linguaggio tende ad esprimere con un'approssimazione sempre asintotica e mai pienamente adeguata. «Il simbolo fa pensare»,[82] e non è mai esaurito nel suo significato;
- il mito non è antireligioso o politeista di sua natura, ma esprime la realtà del divino a seconda dell'ambiente in cui viene utilizzato. In un ambiente monoteista, il simbolismo mitico assume le categorie monoteiste;
- il mito non è anti-storico o a-storico, ma è una forma *poetica* di leggere la storia, con un procedimento tipicamente *sapienziale*: ogni singolo avvenimento viene assorbito e rappresentato dall'archetipo simbolico. È una grammatica dell'*essere* che aspetta di venir attuata in ogni momento dell'*esserci*:

> [Gli scrittori ispirati] esprimono la profondità dell'essere in termini di tempo; grazie ad una risalita verso l'origine del tempo essi rappresentano simbolicamente la loro risalita fino al cuore dell'essere.[83]

Con queste precisazioni, è possibile parlare di "mito" a proposito di Gn 1-11, o, se si preferisce, "racconti che utilizzano un linguaggio mitico".

[80] M. Eliade, *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 1967, [3]1984, 63 (orig. franc. 1956).

[81] M. Eliade, *Immagini e simboli; Saggi sul simbolismo magico-religioso*, a cura di M. Giacometti, Jaca Book, Milano 1981, 18s (orig. franc. 1952).

[82] Cf il noto "manifesto" di P. Ricœur, *"Le symbole donne à penser"*, «Esprit» 27, n. 275 (1959) 60-76.

[83] P. Grelot, *Le origini dell'uomo: Genesi 1-11* (BiOg 20), Gribaudi, Torino 1981, 18 (orig. franc. 1973). Per questo, dobbiamo dare atto alla scuola scandinava dell'importanza del legame tra rito e mito, in quanto anche il dramma liturgico è un simbolo-in-azione che ripresenta nel segno i fatti salvifici nello spazio cultico del rito.

b) *La maggiore attenzione alla "storia"*

La demitologizzazione porta con sé un'altra caratteristica emergente da Gn 1-11 nel confronto con il mondo culturale circonvicino: la maggiore attenzione alla storia.[84] Non si tratta solo della presenza continuativa della catena di *tôlᵉdôt* che uniscono il principio di tutto (*bᵉrēšît*) – la creazione del cielo e della terra – alla storia di Abramo.[85] Vi è di più. Il linguaggio mitico presenta un'evoluzione, che è già attestata, almeno parzialmente, nel poema di *Erra*: sempre più è la storia sperimentata nei tempi umani ad essere proiettata *ab origine*. La dimensione "storica" non è assente dagli altri miti dell'Antico Vicino Oriente, perché il *mito delle origini* fu anche in quel contesto «un'espressione della comprensione dell'esistenza, dell'autocomprensione dell'esistenza minacciata».[86]

Per sottolineare il carattere "normativo" del mito, M. Eliade ama molto un testo indiano del *śata-patha-brāhmaṇa* (VII, 2, I, 4): «Dobbiamo fare ciò che gli dèi fecero in principio»:

> L'irruzione del sacro nel mondo, narrata dal mito, *fonda* realmente il mondo. Ogni mito rivela la nascita di una realtà, sia la realtà totale, il Cosmo, o un solo frammento di essa: un'isola, una specie vegetale, un'istituzione umana. Raccontando in che modo le cose sono nate, se ne dà la spiegazione e si risponde indirettamente ad un'altra domanda: *perché* sono nate? Il "perché" è sempre sottinteso nel *come*. Ciò per la semplice ragione che raccontando *come* è nata una cosa, viene rivelata l'irruzione del sacro nel mondo, causa finale di ogni esistenza reale.[87]

Qui sta la differenza con il "mito" di Gn 1-11. Nel racconto biblico, l'*inizio* in cui è proiettato il racconto non è più pensato come tempo mitologico animato da dèi ed eroi, bensì come tempo che è parte dell'umano ed è "normativo" non in quanto *divino*, ma in quanto *originario*. Non vi è nessuna *imitatio dei*, perché il tutto avviene nel tempo dell'uomo, a cominciare dal *giorno uno* di Gn 1,5: il compito dell'uomo non è di ripetere l'azione divina, ma di condurre avanti la sua propria "vocazione" nel teatro del mondo creato. Il mito delle origini è dunque la sua storia di sempre riportata *all'inizio* come al suo archetipo fondatore, con lo scopo di chiarire la propria identità in relazione al Dio JHWH, il Dio conosciuto storicamente nella confessione di fede esodica.

Forse è anche questo il motivo per cui, a differenza di *Enūma eliš* che era recitato durante la festa di capodanno (*akītu*) a Babilonia, i racconti di Gn 1-11 – per quanto ci risulta – non vennero mai legati ad azioni rituali. Aggiungerei volentieri che anche questa caratteristica rivela il carattere recente di queste composizioni.

[84] Si veda, a questo proposito, il contributo di R.E. AVERBECK, *The Sumerian historiographic tradition and its implications for Genesis 1-11*, in A.R. MILLARD et alii (curr.), *Faith, tradition, and history. Old Testament historiography in its Near Eastern context*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1994, 79-102, che traccia un parallelo fra la tradizione "storica" sumerica pre-sargonica e le tradizioni di Gn-Es: «It is clear that what we moderns call myth and history were not easily distinguishable in either the Sumerian or the Biblical tradition» (p. 101).

[85] Cf quanto si è detto per la struttura retorica del libro di Genesi alle pagg. 219-233.

[86] Cf C. WESTERMANN [1983: 31s].

[87] M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, 64.

È necessario, tuttavia, fare attenzione a quale concetto di "storia" sia sotteso a questi capitoli. Essi infatti non sono una preistoria, dal momento che la preistoria è una scienza composita, che abbraccia 500000/1000000 di anni, mentre Gn 1-11 ha un quadro sufficientemente unitario e schematico. Inoltre, la preistoria si interessa di tutti i campi della vita dell'uomo e del suo mondo in quel tempo, mentre Gn 1-11 ha un interesse solo teologico ed antropologico. Infine, la preistoria si fonda su molte discipline ausiliarie (archeologia, paleontologia, geologia...), mentre Gn 1-11 si fonda solo sulla *sapienza* dell'uomo ispirato. Dovremo dunque determinare con precisione in che senso questi capitoli sono *storia*.

Ma una conclusione possiamo trarre già ora da quanto abbiamo detto: ogni tentativo concordistico fra preistoria o ipotesi scientifica e Gn 1-11 va abbandonato, di qualunque tipo e a qualunque livello si ponga, sia esso per confermare il quadro preistorico o scientifico del racconto biblico,[88] sia per confutarlo.[89]

Non sembri semplicistica questa conclusione, che in verità è il punto di arrivo di quel lungo e tormentato cammino dei rapporti tra scienza e fede iniziato emblematicamente con il caso Galileo[90] e, speriamo, davvero concluso con la

[88] Un esempio dei tentativi di far coincidere il racconto biblico con le ipotesi scientifiche è di G.L. SCHROEDER, *Genesi e big bang*, Interno Giallo, Milano 1991 (orig. amer. 1990): «La comprensione della fisica quanto della tradizione biblica – afferma Schroeder – mostra che i capitoli di apertura del libro della Genesi e le scoperte della moderna cosmologia si sostengono l'un l'altro, anziché smentirsi a vicenda» (p. 18s). «Quella che per me è stata la scoperta più eccitante in questa ricerca è che la durata e gli avvenimenti dei miliardi di anni che, secondo i cosmologi, hanno seguito il Big Bang e gli eventi dei primi sei giorni della Genesi sono in effetti gli stessi. *Sono realtà identiche descritte in termini enormemente diversi*» (p. 38). (Il corsivo è mio).

[89] È noto che i racconti biblici delle origini offrirono, fino a pochi anni or sono, un ottimo bersaglio per le polemiche e le controversie che provenivano da sponde illuministiche e atee. In risposta, anche da parte ecclesiale, l'atteggiamento era di pura difesa apologetica, che rimaneva imbrigliata nella ponenza errata della questione. Si pensi, ad esempio, al problema del poligenismo: tale ipotesi scientifica era rigettata per ragioni teologiche ancora nell'enciclica *Humani generis* del 12 agosto 1950.

[90] Galileo era nel giusto quando affermava: «Ciò è l'intenzione dello Spirito Santo essere d'insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo» (GALILEO GALILEI, *Lettera a Cristina di Lorena (1615)*, in ID., *Opere*, a cura di F. FLORA, Riccardo Ricciardi, Milano - Napoli 1953, 1018). La discussione meriterebbe ovviamente un'analisi più dettagliata. Non possiamo che rimandare all'ottima e semplice sintesi dei diversi problemi in CH. MONTENAT et alii, *Per leggere la creazione nell'evoluzione*, Revisione e cura dell'edizione italiana di G. FERRARA, Borla, Roma 1987; e alla letteratura più specifica: *Scienza e fede*, Piemme, Casale Monferrato 1986; H. ATLAN, *À tort et à raison; Intercritique de la science et du mythe*, Seuil, Paris 1986; E. BROVEDANI, *L'evoluzione del vivente: genesi scientifica e genesi biblica dell'uomo (I)*, ASoc 35 (1984) 271-288; *(II)*, ASoc 36 (1985) 119-133; ID., *L'evoluzione del vivente: scienza o ideologia? L'origine dell'uomo nella Sacra Scrittura*, «Il Futuro dell'Uomo» 14,3 (1987) 91-130; L. GALLENI, *Scienza e teologia; Proposte per una sintesi feconda* (GdT 209), Queriniana, Brescia 1992; J. GUITTON et alii, *Dio e la scienza. Verso il metarealismo. Prefazione all'edizione italiana di Giulio Giorello*, Bompiani, Milano 1992 (orig. franc. 1991); S. LLOYD, *Il programma dell'universo*, Einaudi, Torino 2006 (orig. amer. 2006); G. MARTELET, *Evoluzione e creazione. Dall'origine del cosmo all'origine dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2003 (orig. franc. 1998); C. MOLARI, *Darwinismo e teologia cattolica. Un secolo di conflitti*, Borla, Roma 1984; ID., *Razionalità scientifica e razionalità teologica: metodologie a confronto*, RdT 31 (1990) 27-50; J. POLKINGHORNE, *Scienza e fede*, Mondadori, Milano 1987 (orig. ingl. 1986); E. TESTA, *La legge del progresso organico e l'evoluzione. Il problema del monogenismo e il peccato originale* (SBFA 25), Franciscan Printing Press, Jerusalem 1987; TH.F. TORRANCE, *Senso del divino e scienza moderna*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992.

sua archiviazione. È evidente che anche Gn 1-11 possiede determinate visioni scientifiche e cosmologiche, le quali però fanno parte dell'infrastruttura concettuale da cui nessuno può sganciarsi, nemmeno il poeta. Il centro del messaggio biblico però non sta in queste notizie, che rimangono soltanto veicolo di quanto si vuole esprimere. La prospettiva con cui si guarda *all'inizio* dell'umanità è invece propriamente *teologica*, anche se si tratta di una *teologia narrativa*.

A questo punto, è possibile definire con più precisione anche il *genere letterario* di questi capitoli e comprendere quale concetto di storia in essi si offra. Il modo più adeguato è di definirli *eziologia metastorica*,[91] vale a dire

> l'ammissione di una conoscenza storica valida ed efficace, raggiunta partendo dalla condizione presente, meglio compresa proprio a partire dalla sua origine storica.[92]

Si potrebbe anche parlare di *visione teologica della storia*, narrata con un linguaggio simbolico drammatizzato o mitico, allo scopo di esprimere la realtà dell'esperienza umana nelle sue relazioni con l'universo e con Dio.

Nella definizione data non devono sfuggire le due idee portanti, quella di eziologia e quella di metastoria. La risalita eziologica verso l'origine del tempo «rappresenta simbolicamente la risalita fino al cuore dell'essere».[93] Quanto noi, nelle nostre categorie filosofiche, saremmo portati ad esprimere come "naturale",[94] la *Denkform* mitica lo esprime con la categoria temporale dell'"origine" (*ab initio*), un inizio che diviene la "causa" (*aition*) di tutto ciò che segue. Nella letteratura biblica potremmo ricordare quali altri casi di *eziologia*, con diversi orizzonti: il Sal 51,7 per esprimere la radicalità del peccato nella vita dell'orante; Os 12,4-5 per caratterizzare il Regno del Nord ed Es 32-34 per mostrare la costante della storia di Israele nella lettura teologica deuteronomista.

Parliamo di eziologia *metastorica* e non semplicemente di *storica*, intendendo sottolineare nel racconto eziologico il carattere fondativo, istituendo per analogia una qualifica parallela a quello di *metafisica* nella tradizione filosofica greca. Il discorso fondativo delle *physiká* che la filosofia postplatonica definisce *meta*fisica, nella forma di pensiero del mito diventa *meta*storia. Con questo non pensiamo affatto che gli eventi di Gn 1-11 stiano al di fuori della storia, ma vogliamo evidenziare che questi racconti archetipici riguardano ogni momento della storia, in quanto essi si traducono e sono sperimentati in ogni evento storico.

[91] Il punto di riferimento originario e principale per questa definizione è K. RAHNER, *Ätiologie*, in J. HÖFER - K. RAHNER (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche*, Band I, Herder, Freiburg i. B. 1930-1938, ²1957, 1011s, tenendo conto delle critiche e degli approfondimenti portati alla sua riflessione da L. ALONSO SCHÖKEL, *Motivos sapienciales y de alianza en Gn 2-3*, Bib 43 (1962) 295-315 e da N. LOHFINK, *Genesis 2f als "geschichtliche Ätiologie"; Gedanken zu einem neuen hermeneutischen Begriff*, Schol 38 (1963) 321-334. Si veda anche F.H. BREUKELMAN, *Die Schöpfungsgeschichte als Unterricht in "biblischer Hermeneutik"*, TeKo 17,61 (1994) 29-51.

[92] K. RAHNER, *Ätiologie*, 1011: «Dieser Rückverweis ist die wirkliche, sachlich mögliche und berechtige Erschließung einer geschichtlichen Ursache aus einem gegenwärtigen Zustand, der durch die Verdeutlichung seiner Herkunft selbst deutlicher erfaßt wird, wobei die wirkliche Ursache und die jetzige Folge in *einer* Perspektive gesehen werden».

[93] P. GRELOT, *Le origini dell'uomo*, 18.

[94] Si noti che anche in questo vocabolo c'è un riferimento al momento iniziale del "nascere".

Gn 1-11 diventano pagine universali e chiave di lettura di tutta la storia umana, in quanto il simbolo – e quindi anche il mito, in quanto simbolo in azione – è universale e valido per l'uomo di ogni luogo e di ogni tempo. Ma questa universalità è originata a partire dalla prospettiva di una storia particolare, quella di JHWH, il Dio di Israele, il Dio dell'esodo e della liberazione da Faraone.

2.2. LA POETICA DEI RACCONTI PATRIARCALI

Anche i racconti patriarcali di Gn 12-50 non sono una semplice storia documentaria, ma una poetica dell'identità che si fonda sulla *memoria collettiva* di coloro che si riconoscono in quell'"Israele" che si è venuto creando nell'arco storico che va dal periodo dell'insediamento sino alla caduta di Samaria prima e di Gerusalemme poi, e che si è presentato nella sua maturità sulla scena della storia dell'Antico Vicino Oriente con il "ritorno dall'esilio", stretto attorno alla città di Gerusalemme, all'unico suo Dio JHWH e all'unico suo tempio. Le vicende dei padri, dopo essere state plasmate, trasformate e arricchite dai problemi e dalle attese delle diverse generazioni che le hanno raccontate come riferimento della propria identità, esprimono una *teologia* della storia a partire dalle molteplici *memorie* legate alle origini dei diversi gruppi che hanno formato l'Israele del dopo-esilio.

Già in Gn 1-11, con la peculiare poetica dell'*eziologica metastorica*, si sono sviluppate diverse relazioni per esprimere in modo paradigmatico la *teologia* e l'*antropologia*. Ora, in Gn 12-50, altre relazioni sono messe al centro del racconto, ma in un nuovo orizzonte: nella cornice della vicenda di un clan familiare s'introducono problemi, conoscenze e relazioni, che anche una comunità più ampia può sperimentare. Nei racconti patriarcali si assiste ad uno sviluppo progressivo di tali rapporti: il padre con il figlio nel ciclo narrativo dedicato ad Abramo e Isacco (Gn 12-25), il fratello con il fratello nel ciclo dedicato a Esaù e Giacobbe (Gn 26-36), il clan con l'apparato del regno nel ciclo dedicato a Giuseppe e i suoi fratelli (Gn 37-50).

Di tali rapporti, in Genesi si parla *teologicamente*: non solo perché JHWH svolge sempre in essi il ruolo di protagonista, ma soprattutto perché anche questi racconti esprimono una determinata figura di Dio, quella di JHWH, il Dio dell'esodo; il che significa che il narratore declina il ricordo delle tradizioni antiche con la fede jahwista maturata lungo i secoli e arricchita dalle vicende storiche che si sono accumulate lungo i secoli.

Gli autori di questi racconti patriarcali sono abilissimi narratori, oltre che consumati teologi. In una sequenza di tre generazioni – da Abramo ai figli di Giacobbe – essi ci hanno dato una grandiosa costruzione storica, di cui è necessario cogliere la profonda originalità. Per approssimazione, potremmo ricordare il genere di alcuni romanzi moderni dedicati alla ricostruzione delle radici di una famiglia (cf *Radici* di Haley Alex). Tuttavia, va subito detto che i racconti patriarcali non sono sorti a seguito della ricerca di un solo autore, ma si sono se-

dimentati nella *memoria fondatrice*[95] di molte generazioni, come tante tessere di un mosaico disperso; e ciascuno, raccontando dei padri, esprimeva se stesso. Così Abramo diventa l'ebreo oppresso in Egitto, il profeta che accoglie la parola divina, l'esule che deve lasciare Babilonia... E il ricordo dei padri diventa così occasione per cercare e plasmare la propria identità.

Questa grandiosa concezione storica merita una sosta più prolungata, dal momento che vi sono implicate tre importanti considerazioni: la tradizione, il genere letterario e il valore storiografico di tali racconti.

a) *La tradizione*

La tensione critica nei riguardi dei racconti patriarcali può essere compresa tra due posizioni estreme: considerare l'intera composizione una retroproiezione teologica del periodo monarchico e postesilico oppure, al contrario, attribuire tutto il materiale narrativo alla tradizione più arcaica, prima magari trasmessa oralmente e poi redatta in raccolte scritte parziali.

Entrambe le posizioni estreme peccano in un punto: non tengono in sufficiente considerazione la tecnica narrativa caratteristica di questi racconti, che sta proprio nel coniugare *memoria fondatrice* e innovazione. Il ricordo antico non è mai tramandato con la fedeltà statica del verbalista; d'altra parte, la nuova narrazione non cancella completamente le reliquie trasmesse dalle generazioni precedenti. Se, verosimilmente, la redazione definitiva del Pentateuco è da collocarsi nella prima metà del IV secolo a.C., ciò non significa che non si possano trovare reliquie "storiche" antichissime, riplasmate in un nuovo contesto narrativo.

Un interesse storiografico è dunque parzialmente possibile. Esso, tuttavia, deve avere la pazienza di un attento esame *stratigrafico*, con la consapevolezza di non poter raggiungere una piena sicurezza.

L'ipotesi documentaria classica, come si è già sottolineato, soprattutto per le tradizioni più antiche – J, E ed eventualmente R^{JE} –, appare una semplificazione di un processo tradizionale molto più frammentato e meno inquadrabile nel nostro concetto di "opera". Le vie di trasmissione dei singoli racconti sono state molteplici e molto più frammentarie: santuari, scuole, archivi, cicli epici legati a singoli personaggi...; ma l'unificazione e la scansione del racconto in tre generazioni è più recente, dal momento che il disegno storico globale appare essere talvolta in tensione con la finalità del singolo frammento, come si potrà constatare nella lettura dei cicli patriarcali.

[95] Rimando ai miei studi sulla *memoria fondatrice*: G. BORGONOVO, *La memoria fondatrice. Storia e ideologia, identità e costituzione di un popolo. Il caso della "ricapitolazione" deuteronomica*, ScC 133 (2005) 327-354; ID., *(Ri)scrittura delle tradizioni di Israele e memoria fondatrice*, in E. MANICARDI - G. BORGONOVO (curr.), *Processo esegetico ed ermeneutica credente: una polarità intrinseca alla Bibbia. XL Settimana Biblica Nazionale (Roma, 8-12 Settembre 2008)*, RSB 22,1-2 (2010) 37-132. Inoltre si veda quanto è già stato esposto nella sezione riguardante la singolarità del Deuteronomio rispetto alle tradizioni antiche (pagg. 199-208).

b) *Il genere letterario*

Sono molti i tentativi di definire il genere letterario dei racconti patriarcali. Le "tre generazioni" manifestano anche in questo un progressivo sviluppo: il ciclo di Abramo è composto soprattutto da brevi unità narrative (cf però il ciclo di Abramo e Lot che ha una sua ariosità compositiva); il ciclo di Giacobbe comprende sviluppi narrativi più ampi (con i rapporti tra Giacobbe ed Esaù e tra Giacobbe e Labano); la storia di Giuseppe si presenta quasi come un romanzo. Da qui nasce già la difficoltà di poter unificare Gn 12-50 sotto un unico genere letterario, per cui è meglio fermarsi davanti alla definizione generica di *racconti patriarcali*.

Tuttavia, per tentare una risposta più precisa, si deve tener conto del fatto che molto di questo materiale narrativo venne fissato, prima di entrare a far parte dei racconti di Genesi, in forma orale o solo parzialmente scritta. Ciò significa che queste narrazioni assumono una particolare figura di memoria, che definiamo appunto *memoria fondatrice* e che è strutturalmente diversa dal semplice *ricordo individuale*. Quest'ultimo è circoscritto al massimo a tre generazioni, mentre la *memoria fondatrice* ha a che fare con eventi che interessano la storia di un intero gruppo di persone. La narrazione di tali ricordi si struttura in base al "patto simbolico" che unisce e identifica un gruppo. I contorni precisi dell'evento del passato sfumano, i personaggi si sovrappongono – o perché portano lo stesso nome o perché il personaggio maggiore assorbe in sé i ricordi di personaggi minori –, gli eventi si unificano, per la menzione del medesimo luogo o per l'esito di vicende simili. Alla fine, si ha il racconto di un gruppo che, *raccontando del proprio passato e dei padri, racconta in realtà se stesso e definisce la propria identità*.

La *memoria fondatrice* è quindi un alveo in cui confluiscono unità narrative più ridotte, legate all'interesse di un antenato, di un luogo – sacro o vitale per il gruppo, come potevano essere i pozzi d'acqua nel deserto –, di un costume sociale o di alleanze tra clan che diventano legami parentali. Per questo motivo, all'interno della categoria generale di "racconti patriarcali" si possono trovare generi letterari secondari, il cui valore documentario – per chi avesse un interesse storiografico – andrà precisato di volta in volta.

c) *Il valore documentario*

Il passaggio dal piano letterario al piano propriamente storico è quindi molto complesso, anche perché non abbiamo dirette prove archeologiche o documentazioni extra-bibliche che possano aiutarci a definire con certezza il grado di storicità dei racconti patriarcali. I racconti patriarcali portano in sé memorie molto antiche, ma in modo molto frammentario. D'altra parte, i ritrovamenti archeologici ed epigrafici degli ultimi decenni offrono solo alcuni elementi, che rendono plausibile collocare le vicende patriarcali nel periodo del Bronzo Medio e Tardo (dal 2200 al 1200 a.C.), senza escludere la possibilità che alcuni ricordi provengano da un'epoca più bassa.

Ricordiamone almeno alcuni, non sempre senza problemi:

a) la *migrazione* dei padri è stata spesso posta in relazione con il movimento dei popoli nell'Antico Vicino Oriente durante la prima metà del II millennio (XIX-XVIII sec. a.C.), in particolare con la migrazione degli amorriti, documentata anche a Mari. Ma nessuno dei racconti patriarcali fa riferimento a questo grande movimento di popoli e, soprattutto, l'itinerario di Abramo sembra essere di senso inverso rispetto a quello degli amorriti (da ovest a est);

b) i *nomi dei popoli* che compaiono nelle liste non sono un elemento di datazione plausibile, perché ciascun narratore ha aggiunto o variato quei nomi, a seconda dell'uso più comune al suo tempo;

c) i *toponimi* (nomi di luoghi e città) subiscono la stessa sorte. Tuttavia, nei tre cicli di racconti, essi svolgono una diversa funzione: nel ciclo di Abramo, i nomi segnano gli itinerari seguiti dal clan; nel ciclo di Giacobbe, essi sono un luogo di partenza e di ritorno, al modo di una transumanza stagionale; nella storia di Giuseppe, sono ricordati solo nomi di regioni e non più di città;

d) la *fenomenologia sociale* dei racconti patriarcali, come il seminomadismo e il clan familiare in senso totalizzante, senza altre mediazioni di tipo economico, legislativo o religioso, è attestata, nelle sue linee generali, anche a Mari (spostamento nomadico di una singola famiglia, che si espande sino a toccare gli interessi di una città e, alla fine, prende parte alle sue istituzioni);

e) più complesso è il *confronto con le leggi* e i costumi attestati a Mari o a Nuzi, un confronto molto in voga nei decenni passati, ma ora giudicato troppo approssimativo, soprattutto per la possibilità di collegare i ricordi patriarcali a diverse epoche (cf Gn 23: l'acquisizione per uso sepolcrale non va collegata con le leggi hittite, bensì con quelle del regno neobabilonese, i.e. il periodo in cui è stata redatta quella pagina);

f) quanto ai *nomi* dei patriarchi, Isacco non è attestato al di fuori della Bibbia, a differenza di Abramo e Giacobbe (il che fa supporre che il ricordo più originario sia proprio legato a Isacco); è però difficile risalire dal nome ad un periodo storico preciso.

Si deve quindi concludere che la *memoria fondatrice* legata al periodo patriarcale non può essere ricostruita con precisione sulla base dei soli racconti biblici e la sua cronologia va tenuta aperta: questi racconti possono inquadrarsi bene dal 2200 al 1200 a.C. (e forse anche molto più tardi). Il giudizio di Abraham Malamat (1922-2010) sintetizza ancora nel modo migliore la posizione più corretta: «I racconti patriarcali riflettono un processo di secoli, condensato in tre generazioni».[96]

2.3. La poetica dei racconti esodici

L'intera vicenda dell'esodo (uscita dall'Egitto, cammino nel deserto e promessa di entrare nella terra), con la concentrazione di tutti i corpi legislativi di almeno sette secoli, diventa il paradigma archetipico sperimentato lungo la vicenda dell'Israele storico.[97] Anche la lunga sezione da Esodo a Deuteronomio è una lettura *teologica* dell'identità d'Israele, una narrazione che amplia il *kerygma* esodico: *ʾānōkî* JHWH *ʾĕlōhèkā ʾăšer hôṣēʾtîkā mēʾereṣ miṣrajim mibbêt ʿăbādîm*

[96] A. Malamat, *Aspects of Tribal Societies in Mari and Israel*, in *Congrès et Colloques de l'Université de Liège (42)*, Université, Liège 1967, 129-138: 135.

[97] Si pensi soprattutto al racconto di Es 32-34, che può ben essere definito l'*eziologia* di tutta la storia d'Israele, secondo lo schema interpretativo della storiografia deuteronomista.

«Io sono JHWH, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa degli schiavi».

Analizziamone brevemente i tre movimenti di «uscire dall'Egitto», «essere condotti nel deserto» ed «entrare nella terra»:[98]

a) *«uscire dall'Egitto»*

Nel suo studio sul modello esodico nella Bibbia, D. Daube[99] circoscrive così l'uso di *jāṣaʾ* (in riferimento all'esodo):

a) in *qal* 35x: dalla promessa di Dio ad Abramo (Gn 15,13) fino al compimento della promessa in Es 12,41 e alle successive commemorazioni nel culto o nelle preghiere d'Israele. Viene utilizzato anche in riferimento alla liberazione futura;

b) in *hiphil* 55x: nel libro dell'Esodo e in riferimenti posteriori. Ci sono una quindicina di testi che fondano la motivazione di comandamenti sul fatto dell'uscita dall'Egitto. La salvezza nei salmi e la salvezza futura (specialmente in Ez) possono pure essere espresse con questo verbo.

Il senso del verbo è precisato dal contesto prossimo o dal riferimento al fatto narrato. In tali casi non perde il suo significato fondamentale, proprio o metaforico. Secondo Daube, non si può tuttavia affermare che questo significato specifico dell'esodo dall'Egitto colori normalmente altri usi generici o mirati del verbo. È un'affermazione che forse va corretta dalle considerazioni che facciamo seguire a mo' di introduzione.

Dobbiamo anzitutto ricordare il *contesto antropologico* dell'uscire.[100] L'uscire è un dato universale e radicato nell'esperienza umana con la categoria trascendentale dello spazio. Da questa universalità dell'esperienza deriva la possibilità simbolica di andare oltre la banalità dell'uscita, generando archetipi di segno opposto.

Positivamente, infatti, l'uscita è un «uscire alla luce» e quindi «nascere»: cf Gn 25,25-26; Ger 1,5. Si tratta di un'uscita rilevante anche dal punto di vista giuridico, perché colui che esce per primo ha il diritto della primogenitura (Gn 38,28s). Ma è anche un'uscita verso l'insicurezza e il dolore, in una direttrice troppo opprimente ed angusta, «dall'utero all'urna» (cf Gb 10,19). Per questa ragione, negativamente, l'uscita alla vita assume toni cupi, in quanto si va verso la morte o è una vita che rende preferibile la morte: Ger 20,18; Gb 3; 10,18; Sir 40,1; Qo 5,14. Mentre per l'ebraico il morire è un «entrare» nello *šeʾôl*, nei LXX (versione greca) si trova esplicitamente il termine *éxodos* in riferimento alla morte (Sir 38,23; Sap 3,2; 7,6). Il grembo materno è pensato nella mentalità ebraica come uno spazio reale e biologico dal quale si esce: verso la luce, ma

[98] Per questa parte si veda soprattutto L. Alonso Schökel, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, Traduzione e aggiornamento bibliografico a cura di F. Ruggiero, EDB, Bologna 1997.

[99] D. Daube, *The Exodus pattern in the Bible* (All Souls Studies 2), Faber and Faber, London 1963.

[100] Cf G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris ⁹1982, 461-480.

anche verso l'insicurezza e la sofferenza. L'orientamento di questa uscita dipenderà dai punti di osservazione della propria esperienza. Per Giobbe e Ger 20, ad es., è un orientamento "negativo".

Il Primo Testamento non esprime mai l'uscita dall'Egitto come un "parto". Il paese nemico ed oppressore non può essere considerato un grembo calmo e sicuro! Ezechiele, d'altra parte, parla della fine sperata dell'esilio e del ritorno da Babilonia come di un'uscita dal sepolcro verso una nuova vita.[101]

b) *«essere condotti nel deserto»*

Dal momento dell'uscita dalla «casa di schiavitù» fino all'entrata nella terra giurata ai padri, si distende il periodo del deserto che diventa per l'Israele sedentario l'emblema paradigmatico della vita di sempre.

Se l'«uscita» è il simbolo fecondo per esprimere linguisticamente ogni evento salvifico e l'«entrata» il simbolo per ogni azione benedicente, il «cammino» o, meglio, l'«essere condotti» nel deserto diviene simbolo dell'esperienza stessa di Israele in quanto popolo di Dio.

Proprio per questo è nel periodo del deserto che vengono collocati i principali corpi legislativi di Israele, nonostante che, quanto alla composizione, coprano l'arco cronologico di almeno sette secoli. Anche la *Tôrâ* – rivelazione, istruzione e ammaestramento per la vita – trova la sua esemplarità in questo cammino di fidanzamento e di prova, di tradimento e di punizione, sepolcro e culla del vero Israele.

La centralità paradigmatica del deserto può essere letta nella filigrana dell'ordito di tutto il Pentateuco, che – come si è visto nell'analisi retorica – manifesta un suo disegno organico e significativo.

c) *«entrare nella terra»*

c.1) *l'entrata*

Il movimento iniziato con l'uscita dall'Egitto e continuato con il cammino nel deserto ha un traguardo: *entrare nella terra*. Uscire dalla schiavitù per vagare in un deserto senza mèta non è liberazione, ma dispersione ed errare. Vagare è maledizione:[102] basterebbe ricordare la condanna di Caino (Gn 4,12) e l'espulsione di Agar (Gn 21,9-21) che con il figlio Ismaele «vagava» nel deserto di Bersabea. La liberazione non può concludersi al Mar Rosso e neppure al Sinai. Sarebbe una punizione (cf Es 32,12; Dt 9,28 e Nm 14,15-16).

Se questa fu anche la percezione avuta dai protagonisti dei fatti, non ci è dato sapere. È per noi impossibile risalire ai sentimenti di quegli uomini. La *poetica* del testo biblico ci presenta una comunità incerta e vacillante e un capo sicuro del successo dell'impresa. Così dunque lo compresero coloro che rileggevano nella fede le tradizioni antiche, ponendo in questa rilettura la loro esperienza del Dio liberatore.

[101] Ez 37,12-13 usa il verbo *'ālâ*, che spesso nei testi esodici è un sinonimo di *jāṣā'*.
[102] In ebraico il verbo *'ābad* significa "vagare", ma anche "perdersi" e quindi "perire".

Il verbo ebraico *bô'*[103] «entrare» ha un campo semantico molto vasto. Può significare venire, andare, giungere, entrare, avvenire... La mentalità ebraica amava più lo schema temporale dello schema spaziale: per questo si preferisce esprimere l'idea dell'evento che si compie come un "*venire ad*", un "avvenimento" che apre il momento o il fatto presente all'«avvenire» (come si può verificare, abbiamo lo stesso movimento semantico anche in italiano). Noi ora ci concentriamo sul significato di «entrare», senza perdere di vista le possibili armoniche che vengono create dall'uso del lessema nei diversi contesti.

Entrare è un'esperienza fondamentale della vita dell'uomo:[104] suppone degli spazi chiusi, naturali o costruiti dall'uomo stesso. Tra gli spazi è privilegiato lo *spazio sacro*.[105] L'entrata può assumere dunque valore liturgico e può essere sottolineata anche architettonicamente (cf pronao, propilei, scalinate, portali...): il richiamo simbolico è recensito anche dai testi biblici (Sal 15; 24; 100; Is 33,14-16...). Ma lo spazio sacro può trovarsi anche in luoghi aperti, come in Es 3 e nei racconti patriarcali.

Si può parlare anche di *spazio sociologico* di gruppi o ambiti sociali in cui si entra a far parte: cf Dt 23 circa l'ammissione o l'esclusione dall'assemblea israelitica. In costruzione con la "terra" è frequente l'uso tanto del *qal* quanto dell'*hiphil*, con molte possibilità di sostituzione paradigmatica. Quando il verbo è in *qal* e il soggetto è dunque normalmente il popolo, il verbo può essere sostituito da «vedere» (e quindi sfruttare la terra), «ereditare», «abitare», «prendere possesso». Quando il verbo è all'*hiphil* e quindi Dio è normalmente il soggetto, le sostituzioni paradigmatiche più frequenti sono: «far riposare», «dare», «far cavalcare» (immagine molto vivace che immagina le colline come dorsi da cavalcare).

Le opposizioni più interessanti sono: «uscire», «cacciare o essere cacciati», «essere tagliati fuori», «essere forestiero», «errare o perire».

Come si è già notato e ancora sarà sottolineato in riferimento al contenuto teologico, il Pentateuco propriamente non si chiude con l'entrata nella terra, ma con la promessa che JHWH farà entrare Israele nella terra e Israele potrà continuare a vivere in essa a condizione di osservare il primo comandamento. Tuttavia, mentre la promessa di entrare nella terra è un dono certo di JHWH e fa parte dell'archetipo valido per tutti i secoli, la vita sulla terra è parte della condizione storica di ogni generazione: essa potrà essere custodita o persa a seconda della decisione libera di Israele.

[103] Cf E. JENNI, "*bô'*, kommen", in *THAT* I, 264-269.
[104] Si ricordi l'espressione "polare" già analizzata a proposito dell'«uscire».
[105] Cf G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1975 (orig. ted. 1933), §§ 57 e 64.

c.2) *la terra*

La *'ereṣ* «terra»[106] è il termine del movimento esodico. Se l'uscita dall'Egitto è il grande momento epico della liberazione, indelebilmente segnato nella memoria credente del popolo, la terra è invece una realtà stabile e permanente, miracolo annuale di fecondità e di benedizione, che perdura al di là del tempo e della vita di ciascun figlio di Israele.

Il materiale di teologia biblica a riguardo della terra è immenso.

1. Il primo arco storico che si impone congiunge tutto il cammino esodico, *dall'Egitto a Canaan*. In Egitto gli Israeliti erano emigranti; in Canaan sono residenti e proprietari. È l'arco che congiunge tutta la vicenda dell'esodo, da Mosè fino a Giosuè, dalla «terra santa» di Es 3 alla «terra santa» di Gs 5. Un'unica grande epopea che proclama l'identità del Dio liberatore. Quanto era iniziato in Egitto si chiude ora nella terra di Canaan: lo chiude il popolo con il suo peregrinare, lo chiude Dio con il suo gesto di «donare» la terra. Se questo non avvenisse, tutto quanto precede sarebbe senza senso: fallimento per il popolo, spregio per Dio (cf Es 32,12; Dt 9,28 e Nm 14,16).

Gli estremi Egitto e Canaan servono per stabilire l'opposizione tra «soggiornare» (da extracomunitario) e «abitare», un'opposizione che ha valore teologico. Quando infatti si «abita» nella terra e con sguardo retrospettivo si guarda all'Egitto, se ne parla come di una peregrinazione in terra straniera (cf Es 18,2; 23,9; Lv 19,34; Dt 10,19; 23,8).

Questo arco storico fondamentale include altre correlazioni possibili, cui abbiamo già avuto modo di accennare: Mosè / Giosuè, Mar Rosso / Giordano, Faraone / re di Canaan...

2. Un arco minore si crea nel passaggio *dal deserto alla terra coltivata*, dalla vita nomade e "dispersa" alla vita sedentaria e "sicura". Secondo lo schema stilizzato della narrazione biblica, solo pochi vissero questo arco per intero (Caleb e Giosuè), mentre la maggior parte visse soltanto un versante dell'esperienza.

Sul piano culturale si tratta semplicemente di due forme di vita diverse: la prima con un alone di bucolicità ideale (il pastore), la seconda circondata dalla grevità del lavoro agricolo, con insito il rischio di «dimenticare» il Dio dell'esodo.

Tuttavia, i testi del cammino nel deserto si collocano da un altro punto di vista: gli anni del deserto furono castigo e dilazione, fatica e morte per molti. L'entrata nella terra è invece cessazione di queste fatiche. Per questo, vari testi parla-

[106] Alcune opere che rimangono fondamentali per questa tematica: F. DREYFUSS, *Le thème de l'héritage dans l'AT*, RSPhTh 42 (1958) 3-48; G. VON RAD, *Verheißene Land und Jahwes Land im Hexateuch*, in ID., *Gesammelte Studien zum AT*, München 1965, 87-100; S. SCHWERTNER, *Das verheißene Land. Bedeutung und Verständnis des Landes nach den frühen Zeugnissen des ATs*, Heidelberg 1966; N. LOHFINK, *Rilievi sulla tradizione dell'Alleanza con i Patriarchi*, RivBib 15 (1967) 395-406; J.G. PLÖGER, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (BBB 26), Bonn 1967; W. BRÜGGEMANN, *The Land. Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, Philadelphia 1977.

no di riposo e di pace quando devono parlare dell'entrata (cf Es 33,14; Dt 3,20; 12,10; Gs 1,13.15; 22,4). La terra può dunque chiamarsi «riposo» (*mᵉnûḥâ*).

Il Sal 95,11 chiama la terra «il mio [= di Dio] riposo».[107] L'opposto di questo riposo è l'«errare» e l'andare alla deriva (Nm 32,13), il simbolo usato per la condanna di Caino (Gn 4,12ss), espulso dalla terra coltivata e costretto a vagare senza mèta.

3. L'arco maggiore e teologicamente più fecondo unisce la terra alla promessa giurata ai padri. È lo schema *promessa - compimento*, che dà anche il nome a questa *'ereṣ*: «terra» promessa. È un legame profondo, poiché la promessa fonda il rapporto tra JHWH e Israele e rende la liberazione dall'Egitto il compimento di un giuramento divino.

I patriarchi sono portatori della promessa e possono sperimentare l'adempimento di essa solo nella dimensione della «caparra». Per loro la terra rimane luogo di peregrinazione (cf Gn 17,8; 28,4; 37,1; 47,9; Es 6,4). Nella maggior parte dei testi si specifica che la promessa è fatta ai padri, ma il dono alla loro discendenza (Gn 12,7; Dt 6,23; 7,13...); in altri testi, la consegna della terra è fatta *anche* a loro (Gn 13,15; 15,7.18; 17,8; Dt 1,8; 11,9...). Alla discendenza si dà definitivamente, ai padri si dà come pegno: ma per tutti la permanenza del dono è sottoposta alla condizione di custodire il primo comandamento.

Paradossalmente Abramo può possedere un po' della terra promessa, ma solo "a caro prezzo" e con la sua morte (cf Gn 23), quasi come un sacrificio fondazionale. Solo attraverso la morte, Abramo e i padri prendono veramente possesso della terra giurata alla loro discendenza. Non è forse uno dei simboli più ricchi per esprimere la paradossalità dell'esperienza della fede?

2.4. LA POETICA DEL LIBRO DEL DEUTERONOMIO

La struttura narrativa del pensiero dtn è data dalla relazione tra narrazione, legge e sanzioni, uno schema che ripropone in forma originale il formulario dei trattati di alleanza, soprattutto dei cosiddetti trattati di vassallaggio di Esarhaddon (del 672 a.C.).[108] Nel contesto di tale notazione generale, che riguarda il legame diacronico e genetico con quanto può aver ispirato la struttura della composizione, dal punto di vista narratologico è soprattutto importante evidenziare il ruolo attanziale dei personaggi messi in scena:[109]

[107] Si ricordi l'interpretazione teologica di questo testo offerta nella lettera agli Ebrei (Eb 3,7–4,11).

[108] Cf la sezione retorica alle pagg. 261-266.

[109] In questo paragrafo, utilizzo il vocabolario e alcuni elementi di narratologia. Si può vedere una presentazione introduttiva dei problemi in M.A. POWELL, *What is narrative criticism? A new approach to the Bible* (GBS.NT), Fortress, Minneapolis, MN 1990; J.L. SKA, *"Our fathers have told us". Introduction to the analysis of Hebrew narratives* (SubBi 13), Pont. Istituto Biblico, Roma 1990, ²2000; PH.J.M. STURGESS, *Narrativity. Theory and practice*, Clarendon, Oxford 1992; D.M. GUNN - D. NOLAN FEWELL, *Narrative in the Hebrew Bible* (The Oxford Bible Series), University Press, Oxford 1993; J.L. SKA, *Sincronia: L'analisi narrativa*, in H. SIMIAN YOFRE (cur.), *Metodologia dell'Antico Testamento* (StBi[Deh] 25), EDB, Bologna 1995, 139-170.

a) *Il* narratore onnisciente *che dirige gli eventi*

In una composizione sufficientemente ampia,[110] sorprende che il narratore – *a priori* onnisciente – appaia in poche circostanze, lasciando quasi sempre ai suoi personaggi il compito di condurre la vicenda e di esprimere il punto di vista dell'insieme.[111] Dalla lista riportata in nota, sarebbero quindi quattro i contesti principali in cui il narratore prende la parola: all'inizio del libro, al termine del primo discorso, al momento delle benedizioni-maledizioni e nella sequenza finale di Dt 31-34.

Più precisamente: in Dt 1,1-3, il narratore interviene a presentare i suoi personaggi principali («Mosè», «le parole» e «tutto Israele») e le coordinate spazio-temporali dell'azione («oltre il Giordano, nel deserto, nella valle dell'Araba, di fronte a Suf, tra Paran, Tofel, Laban, Hazerot e Di-Zahab»; «nel quarantesimo anno, l'undicesimo mese, il primo giorno del mese»[112]). In Dt 4,44–5,1a vi è una nuova introduzione al discorso di Mosè, che riprende 1,1-3. In Dt 4,41-43 vi è invece l'inserzione a riguardo delle tre città rifugio, difficile da giustificare, almeno per quanto io riesca a vedere.[113]

Il narratore ricompare al momento delle benedizioni-maledizioni di Dt 27-28, per introdurre gli ordini di Mosè, degli anziani e dei sacerdoti leviti: v. 1a («Mosè e gli anziani d'Israele diedero quest'ordine al popolo»); v. 9a («Mosè e i sacerdoti leviti dissero a tutto Israele»); v. 11 («In quello stesso giorno Mosè diede quest'ordine al popolo»).

Prima del discorso della «seconda *bᵉrît*» (Dt 28,69–29,1a), è di nuovo il narratore a prendere la parola, per introdurre l'ultimo discorso di Mosè, che termina in Dt 30,20.

Infine, in Dt 31-34, il narratore interviene per condurre direttamente lo svolgimento dell'azione: Mosè termina il suo discorso (31,1), si rivolge a Giosuè (31,7a) e dà ordini per la *scrittura* della legge (31,9-10a). La sequenza di 31,14-23, sempre guidata dal narratore, introduce la figura di Giosuè e del cantico da scrivere,[114] le cui parole sono poi proclamate da Mosè *ʿad tummām* («sino alla fine», v. 30), con nuove valenze rispetto alla *scrittura* della legge che invece è ricordata in Dt 31,24-25. Al termine della solenne proclamazione del cantico, il narratore compare di nuovo in Dt 32,44-45 a sottolineare la presenza di Giosuè accanto a Mosè per la proclamazione del cantico (*wajjābōʾ mōšeh wajᵉdabbēr ʾet-kol-dibrê haššîrāh-hazzōʾt bᵉʾoznê hāʿām hûʾ wᵉhôšēaʿ bin-nûn*: v. 44), ma insieme anche la conclusione di tutti i discorsi di Mosè (*wajᵉkal mōšeh lᵉdabbēr ʾet-kol-haddᵉbārîm hāʾēlleh ʾel-kol-jiśrāʾēl*: v. 45).[115] È ancora il narratore a dare la parola a JHWH che deve impartire le disposizioni per la morte di Mosè, proprio in quel giorno (*bᵉʿeṣem hajjôm hazzeh*: v. 48), a dare la parola a Mosè per la sua ultima *bᵉrākâ* (33,1) e a condurre il suo protagonista a morire sul monte Nebo, in vetta al Pisga, non prima di avergli mostrato tutta la terra della promessa: da Galaad fino a Dan, tutto Neftali, la terra di Efraim e di Manasse, tutta la terra di Giuda fino al mare Mediterraneo, il Negheb, la valle di Gerico fino a Zoar (34,1-12).

La discrezione del narratore è un espediente letterario che porta a mettere al centro Mosè, il testimone primo dell'evento testimoniato, ovvero la Voce che si svela:

> Dopo essersi fatti avanti e quasi identificati con la comunicazione di Mosè agli Israeliti radunati in assemblea nelle lande desertiche di Moab, il libro e il narratore arretrano in favore di Mosè, il profeta senza eguali, e ancor di più quasi si celano in favore dell'evento, della Voce di cui Mosè è testimone veritiero. Bisogna infatti osservare che il narratore non parla mai di se stesso né della propria *poiesis*, ossia del proprio atto di creazione letteraria.[116]

b) *Il personaggio Mosè*

La *fiction* della testimonianza di Mosè è l'espediente narrativo principale utilizzato dal narratore.[117] In questo modo, il libro si presenta come un'*attestazione esponenziale*, ovvero l'attestazione della testimonianza che Mosè offre dell'evento della rivelazione di JHWH.[118]

Il ricorso all'autorità mosaica è il canale attraverso il quale giunge la *Tôrâ*, nelle sue diverse formulazioni (cf *infra*), e soprattutto la certificazione che quella legge sia *Tôrāt JHWH*. Per questa ragione, la quasi totalità del libro si presenta come parola proclamata da Mosè: 1,4–4,40; 5,1b–26,19; 27,1b-8 (Mosè e gli

[110] Il computo massoretico è di 955 versetti, sul totale di 5.845 versetti per l'intera *Tôrâ* (304.805 lettere).

[111] Cf Dt 1,1-3; 4,41–5,1a; 27,1a.9a.11; 28,69–29,1a; 31,1.[7a.]9-10a.14-23 (*passim*).24-25.30; 32,44-45.48; 33,1; 34,1-12.

[112] Più che il simbolo dei 40 anni, deve stupire il giorno del discorso di Mosè. Secondo il «calendario dei sabati», di cui si parlerà nella sezione esegetica (cf pagg. 412-413), il primo giorno dell'undicesimo mese è sempre il giorno sesto, la vigilia di uno *šabbāt*.

[113] L'inserzione di Dt 4,41-44 andrebbe verosimilmente attribuita alla redazione finale del Pentateuco. Per una discussione e per la bibliografia su questo passo, rimando a D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1:1-21:9, Second, revised, and expanded edition* (WBC 6A), Nelson, Nashville 1991, ²2001, 98-100.

[114] Sulla strategia narratologica del cantico di Dt 32, si vedano P. ROTA SCALABRINI, *La Scrittura secondo il Deuteronomio, ovvero il libro per i tempi moderni*, Teol[M] 26 (2001) 155-184: 170-181; B.M. BRITT, *Deuteronomy 31-32 as a textual memorial*, BibInt 8 (2000) 358-374.

[115] Secondo B.M. BRITT, *Deuteronomy 31-32*, 358-374, in Dt 32,44-47, e precisamente nel concetto di *memoria* (cf l'Hiphil di *ʿwd* nel v. 46) si avrebbe la confluenza di due strati narrativi: il primo dedicato alla morte di Mosè e all'incarico affidato a Giosuè, e il secondo centrato sulla *scrittura* della *Tôrâ* e del cantico.

[116] P. ROTA SCALABRINI, *La Scrittura secondo il Deuteronomio*, 180.

[117] Questa non è certo una scoperta della narratologia. Già G. von Rad, aveva visto nella *legge predicata* del Dt la predicazione dei leviti che parlavano *in persona Moyseos*.

[118] Sulla ricchezza ermeneutica di questa struttura per il tema dell'ispirazione rimando a G. BORGONOVO, *Una proposta di rilettura dell'ispirazione biblica dopo gli apporti della* Form- *e* Redaktionsgeschichte, in *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede. Roma, settembre 1999* (AD 11), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, 41-63; ID., *Tôrah, Testimonianza e Scrittura: per un'ermeneutica teologica del testo biblico*, in G. ANGELINI (cur.), *La rivelazione attestata. La Bibbia fra testo e teologia: Raccolta di studi in onore del Cardinale Carlo Maria Martini Arcivescovo di Milano per il suo LXX compleanno* (Quodlibet 7), Glossa, Milano 1998, 283-318.

anziani); 27,9b-10 (Mosè e i sacerdoti leviti); 27,12–28,68; 29,1b–30,20; 31,2-6. 7b-8 (parole di Mosè per Giosuè); 31,10b-13.26-29; 32,1-43.46-47; 33,2-29.

Dal momento che l'unica indicazione cronologica esplicita si trova in Dt 1,3 e, come si è detto sopra (cf nota 112 di pag. 282), essa allude a un giorno sesto del calendario, e tutto è narrato come se si svolgesse «in quello stesso giorno» (*bᵉʿeṣem hajjôm hazzeh*: Dt 32,48), si deve concludere che dal punto di vista narratologico l'intero libro del Dt è un *testamento* di Mosè,[119] pronunciato prima del grande sabato della sua morte, nel quale entra solennemente salendo sul monte Nebo (cf Dt 34,1).

Merita di essere evidenziata la cura con cui il narratore sceglie le ultime parole pronunciate dal personaggio Mosè:

- in Dt 31,38ss, alla conclusione dei discorsi, quando deve essere scritto il cantico: «Radunate presso di me tutti gli anziani delle vostre tribù e i vostri scribi; io farò udire loro queste parole e prenderò a testimoni contro di loro il cielo e la terra: so per certo che, dopo la mia morte, voi vi corromperete e vi allontanerete dalla via che vi ho comandato; la sventura vi colpirà nei giorni a venire, perché avrete fatto ciò che è male agli occhi di JHWH, suscitando la sua ira con l'opera delle vostre mani»;
- in Dt 32,43, la finale del cantico: «Esultate, o nazioni, per il suo popolo, perché il sangue dei suoi servi sarà vendicato; Egli rivolgerà la vendetta contro i suoi avversari e purificherà la terra del suo popolo»;
- in Dt 32,46s, dopo la proclamazione del cantico: «Ponete attenzione a tutte le parole che io oggi uso come testimonianza contro di voi. Le prescriverete ai vostri figli, perché osservano e mettano in pratica tutte le parole di questa legge: poiché non è una parola vana per voi, anzi è la vostra vita; e con questa parola prolungherete i giorni sulla terra di cui state per prendere possesso, passando il Giordano»;
- in Dt 33,29, l'ultima parola della benedizione: «Te beato, Israele! Chi è come te, popolo salvato in JHWH? Egli è lo scudo della tua difesa e la spada del tuo trionfo. I tuoi nemici cercheranno d'ingannarti, ma tu calcherai il loro dorso».

Queste quattro conclusioni sono una sintesi del *kerygma* del Deuteronomio e della storia dtr. La catastrofe è la conseguenza dell'infedeltà di Israele alla leale osservanza del patto, per aver tradito il primo comandamento. Ma la futura felicità e l'eterna gloria di Israele si fondano sulla salvezza operata unilateralmente da JHWH. La risposta di «tutto Israele» sta nell'osservare e mettere in pratica le parole di *questa tôrâ* per vivere a lungo sulla terra della promessa,[120] e per vedere la vittoria sopra i nemici.

[119] Si arriva alla medesima conclusione anche per altra via. Cf M. WEINFELD, *Deuteronomy, Book of*, 169: «The form of the "testament" given to the book looks peculiar but has possible antecedents in the Egyptian method of diffusing moral teaching. Most of the Egyptian wisdom instructions were dressed in the form of testaments of kings and viziers to their successors».

[120] Sul rapporto tra legge e terra rimando a R. VIGNOLO, *Il Libro e la Terra. La* torah *mosaica nella storia deuteronomistica*, Teol[M] 26 (2001) 185-212; ID., *"Scriptura secundum Scripturas". Valenza narrativa e riflessiva del libro nella* Tôrâ *e nei Profeti anteriori. Per una fenomenologia del testo biblico tra poetica e teologia*, RSB 13,1 (2001) 27-83.

c) *Il ruolo di* JHWH

La scelta narrativa principale, che abbiamo già evidenziato nel paragrafo precedente, è di far intervenire prevalentemente JHWH ad un livello secondo, come oggetto della testimonianza di Mosè. In questo modo, la figura di Mosè diventa la lente non trascendibile, per poter raggiungere la rivelazione di Dio stesso: non si dà un modo di rivelarsi di JHWH che non sia una rivelazione a Mosè e attraverso Mosè.

Tuttavia, bisogna riconoscere che in Dt 31-34 è il narratore a introdurre JHWH: così in Dt 31,14.16-21.23b; 32,49-52; 34,4. Si potrebbe avallare subito l'ipotesi di Noth, circa la secondarietà di questi capitoli, introdotti al momento in cui il Dt fu agganciato al Pentateuco come suo ultimo libro, rispetto all'originario progetto dtr che collegava il libro alla storia successiva. Ma così facendo, si perde la connessione – teologicamente molto ricca – tra i discorsi di Mosè e la sua morte. Questi interventi di JHWH si riferiscono al preannuncio della morte di Mosè, al ruolo futuro di Giosuè e al "cantico", sempre posto in stretta correlazione con il futuro di Israele. In altre parole, mi sembra che, prima di ogni altra cosa, si esprima con questa strategia narrativa la dialettica tra il momento originario della rivelazione a Mosè e la rilettura dei momenti successivi, rilettura che deriva dalla relazione dell'archetipo originario con la storia non più contemporanea a Mosè.

d) *I* dᵉbārîm, *le «parole»*

Dᵉbārîm è anche, a modo di *incipit*, il prevalente titolo del libro nella tradizione ebraica.[121] In tali «parole» si cela il ruolo attanziale della legge, che nella predicazione *in persona Moyseos* si articola nella dialettica tra *miṣwâ* e *miṣwôt*, come tra *miṣwôt* e *mišpāṭîm* / *ḥuqqôt*. È un tema caratteristico del Deuteronomio, già ampiamente evidenziato.[122] Gli *ʿăśeret haddᵉbārîm* sono già un'espansione e un'illustrazione del primo comandamento; i comandi, le norme e i decreti sono la categorizzazione concreta degli *ʿăśeret haddᵉbārîm*, che assumono quindi il ruolo

[121] Il titolo greco *deuteronomion*, che ha un suo corrispondente nell'ebraico *mišneh tôrâ* (citato, ad esempio, in *Sipre*, 160) dipende da una certa interpretazione di Dt 17,18, e allude al fatto che Dt sarebbe una revisione delle leggi e delle narrazioni dei primi quattro libri del Pentateuco. A dire il vero, in Dt 17,18 *mišnēh hattôrâ hazzōʾt* si riferisce alla «copia di questa *tôrâ*» che il re deve trascrivere presso di sé «secondo l'esemplare che sta presso i sacerdoti leviti» (*ʿal-sēper millipᵉnê hakkōhănîm halᵉwîjīm*). Si vedano, per questo, i commentari. Tuttavia, la dizione di «seconda legge» può alludere anche alla «*bᵉrît* che sta oltre la prima *bᵉrît*», quella *bᵉrît* delle piane di Moab, attestata in Dt 28,69 come attuazione della *bᵉrît* sinaitica, che assume capitale importanza dal punto di vista teologico, se interpretata come trascrizione narrativa della *nuova alleanza* profetica. Per la valorizzazione di questa relazione, rimando a P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture*, Introduzione di A. BERTULETTI (Biblica 1), Glossa, Milano 2001, 329-332.

[122] Si vedano soprattutto N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (AnBib 20), Pont. Istituto Biblico, Roma 1963, 54-72; G. BRAULIK, *Die Ausdrücke für "Gesetz" im Buch Deuteronomium*, Bib 51 (1970) 39-66; F.L. HOSSFELD, *Der Dekalog als Grundgesetz - eine Problemanzeige*, in R.G. KRATZ - H. SPIECKERMANN (curr.), *Liebe und Gebot. Studien zum Deuteronomium [Festschrift zum 70. Geburtstag von Lothar Perlitt]* (FRLANT 190), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2000, 46-59.

di *magna charta* della principale obbligazione che è l'amore per JHWH (cf Dt 6,4ss) quale risposta all'amore che JHWH ha già manifestato al suo popolo e che continuerà a manifestare con la sua lealtà senza confini (cf Dt 7,6-13).

e) *Il popolo*

Il popolo come soggetto esplicito di un'azione appare solo al momento del lutto per la morte di Mosè (Dt 34,8). Indirettamente, si potrebbero ricordare anche le risposte alle dodici maledizioni levitiche di Dt 27,15-26.

Tuttavia, l'aspetto narratologico più importante da rilevare è che l'intera predicazione di Mosè interpella il popolo come "uditore" responsabile (*šᵉmaʿ jiśrāʾēl*) e lo interpella in quanto «Israele».[123] L'azione è dal punto di vista narratologico tanto forte, che si potrebbe addirittura dire che l'«Israele» interpellato è – di fatto – creato da questa chiamata: mentre infatti la *narrativa* biblica *può* implicare (o presupporre) un lettore, la *legge* lo determina.[124] E Israele è posto in essere da questa interpellanza, perché solo chi obbedisce alla legge promulgata si riconosce in questa identità.

In questo contesto, va riletto anche il fenomeno del *Numeruswechsel*, ovvero la dialettica tra il "tu" e il "voi". L'alternanza tra il singolare e il plurale della seconda persona non è tanto da considerare un indizio per risalire a una duplice tradizione precedente,[125] ma piuttosto uno stilema retorico e, forse ancora di più, un'arguta strategia narratologica.[126] L'indirizzo variabile – al singolare e al plurale – esprime in forma narrativa il nesso necessario fra la risposta personale e comunitaria all'appello della legge. Non vi può essere un popolo che non sia la comunità di coloro che liberamente accolgono l'invito ad essere «uditori»; ma lo *šᵉmaʿ* non fa appello solo a un individuo, bensì *pone in essere* un intero popolo, Israele.

f) *Il personaggio Giosuè*

L'evidenza narrativa a proposito di Giosuè è la non-essenzialità all'azione principale del libro. Trattandosi di testamento e di preparazione alla morte di

[123] È molto importante la ripetizione della *totalità* dell'Israele convocato e interpellato (*kol-jiśrāʾēl*: Dt 1,1; 5,1; 11,6; 13,2; 18,6; 21,21; 27,9; 29,1; 31,1.7.11.30 [*kol-qᵉhal jiśrāʾēl*]; 32,45; 34,12).

[124] H.P. NASUTI, *Identity, identification and imitation: The narrative hermeneutics of Biblical Law*, JLR 4 (1986) 9-23: 12.

[125] In questa linea andavano già i commentari di W. Staerk (1894) e C. Steuernagel, 1897 (²1923). Più recentemente, G. MINETTE DE TILLESSE, *Sections 'Tu' et sections 'Vous' dans le Deutéronome*, VT 12 (1962) 29-87; H. CAZELLES, *Passages in the singular within discourse in the plural of Dt 1-4*, CBQ 29 (1967) 207-219; N. AIROLDI, *A proposito dei passi al singolare in Dtn 1,6-3,29*, Aug 11 (1971) 355-387; CH.T. BEGG, *The significance of the Numeruswechsel in Deuteronomy. The 'Prehistory' of the question*, EThL 55 (1979) 116-124.

[126] Cf, in senso strutturante, D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 1:1-21:9*, Second, revised, and expanded edition (WBC 6A), Thomas Nelson, Nashville 1991, ²2001, CI: «I will show that most of the instances of the *Numeruswechsel* [...] appear to be structural markers, particularly of boundaries between rhythmic units of the text, and sometimes the center, or turning point, within specific structures».

Mosè, è ovvio che vi possa essere la presentazione del successore e l'incarico ufficiale per continuare l'attività del testatore. Tuttavia, la successione è un tema diverso, o almeno distinto, rispetto alla proclamazione della *tôrat JHWH* per Israele: il futuro inteso da questa proclamazione e dal cantico che la interpreta, guarda oltre la generazione di Giosuè e, senza negarla, la travalica.

Vi è poi un aspetto intrigante che non può essere sottaciuto. Il nome di Giosuè è troppo singolare e compromesso.[127] Senza giungere alla soluzione estrema di G. Garbini[128] per la presa del potere a Gerusalemme da parte di Giosuè e del suo gruppo sacerdotale al momento della costruzione del (secondo) tempio, qualche indizio problematico è indubbio che rimanga per poter ricostruire linearmente gli eventi di quegli anni. Ma è proprio da quel momento oscuro che nasce poi un gruppo stabile dal punto di vista istituzionale e ideologico, che tale si manterrà almeno sino al momento critico del confronto-scontro con l'ellenismo, nel III e soprattutto nel II secolo a.C.

In Deuteronomio, il ruolo svolto da Giosuè è secondario oppure parallelo, rispetto all'asse portante della struttura principale di narrazione, legge e sanzioni. Infatti, tutti i passi che mettono in scena il successore di Mosè hanno un carattere di glossa o di aggiunta:

> Dt 31,3b ha il carattere di glossa non necessaria, nella cornice del tema principale che è la morte di Mosè prima di passare il Giordano. Lo stesso giudizio vale per Dt 1,38, nel contesto di 1,34-38, e 3,28, nel contesto di 3,23-29. In 1,38, l'inserzione di Giosuè sembra una forzatura che toglie il senso alla figura singolare di Caleb. In 3,28, il ruolo di Giosuè appare eccedente rispetto al problema in discussione, ovvero la morte di Mosè prima di passare il Giordano.
> Il discorso di Mosè a Giosuè in Dt 31,7-8 può essere considerato un adattamento e un duplicato delle parole rivolte a tutto Israele poco prima, in 31,6.
> In Dt 31,14-15, la presenza del tema sacerdotale della «tenda del convegno»,[129] insieme all'uso del simbolo della colonna di nube, rende sospetto l'intero passaggio.
> Dt 31,23 è un versetto secondario e ripetitivo a riguardo del compito di Giosuè, un passo che s'incunea fra due momenti narrativi essenziali per la trama del libro, ovvero la scrittura del cantico della testimonianza (Dt 31,19-22) e la custodia del libro della legge (Dt 31,24-30).
> Da ultimo, anche l'apologia di Giosuè in Dt 34,9 è da giudicarsi secondaria, non aggiungendo alcunché di nuovo, ma piuttosto togliendo quell'alone di mistero che accompagna la morte di Mosè.

3. LA TEOLOGIA DELLA *TÔRÂ*[130]

In quest'ultimo paragrafo non vorrei anticipare la terza parte del volume, che svilupperà alcuni specifici temi di teologia biblica, ma solo permettere alla reto-

[127] In Dt, il nome di Giosuè è scritto in tre modi diversi: *jᵉhôšūᶜ [bin-nûn]* in Dt 1,38; 3,28; 31,3. 7. 14.23; 34,9; *jᵉhôšūᶜ* in Dt 3,21; e *hôšēaᶜ bin-nûn* in Dt 32,44.

[128] Cf G. GARBINI, *Il ritorno dall'esilio babilonese* (StBi 129), Paideia, Brescia 2001, 145-172; ID., *Mito e storia nella Bibbia* (StBi 137), Paideia, Brescia 2003, 36-38.

[129] Cf nota 144 di pag. 175.

[130] La bibliografia da citare sarebbe amplissima, in quanto abbraccerebbe l'intero testo del Pentateuco. Mi limito a segnalare alcuni studi che più hanno contribuito alla formazione di queste pagine: H.P. NASU-

rica e alla poetica della *Tôrâ* sin qui sviluppate di "generare" alcune linee di teologia del testo che riguardano la forma stessa del testo della *Tôrâ* così come si dà ai suoi lettori, dal punto di vista sia della struttura retorica sia della forma poetica. Si tratta quindi di un capitolo di teologia del *testo della Tôrâ*, non di specifici temi di teologia biblica.

3.1. Protologia ed escatologia

Già l'inno della creazione di Gn 1,1–2,4a mostra la stretta relazione che la protologia di Gn 1-11 intrattiene con il resto della rivelazione: essa è come l'*ouverture* di quell'unico progetto di salvezza che inizia con la creazione e giunge sino all'*eschaton*. Quel Dio, il cui nome è JHWH «colui che ci sarà», è lo stesso Dio che Israele ha conosciuto nella sua storia particolare, dalla chiamata di Abramo alla liberazione dalla schiavitù d'Egitto. JHWH è anche l'unico Dio creatore:

> [24]Dice il Signore, che ti ha riscattato
> e ti ha formato fin dal seno materno:
> «Sono io, il Signore, che ho fatto tutto,
> che ho dispiegato i cieli da solo,
> ho disteso la terra; chi era con me?
> [25]Io svento i presagi degli indovini,
> rendo folli i maghi,
> costringo i sapienti a ritrattarsi
> e trasformo in stoltezza la loro scienza;
> [26]confermo la parola del mio servo,
> realizzo i disegni dei miei messaggeri.
> Io dico a Gerusalemme: "Sarai abitata",
> e alle città di Giuda: "Sarete riedificate",
> e ne restaurerò le rovine.
> [27]Io dico all'abisso: "Prosciùgati!
> Faccio inaridire i tuoi fiumi".
> [28]Io dico a Ciro: "Mio pastore";
> ed egli soddisferà tutti i miei desideri,
> dicendo a Gerusalemme: "Sarai riedificata",
> e al tempio: "Sarai riedificato dalle fondamenta"» (Is 44,24-28).

Senza dubbio un importante stimolo ad accogliere anche il capitolo del Dio creatore nella costellazione tematica della propria teologia è venuto allo jahwismo dal Secondo Isaia (o, se si preferisce, dalla seconda parte del libro di Isaia).

TI, *Identity, identification and imitation: The narrative hermeneutics of Biblical Law*, JLR 4 (1986) 9-23; D. DAMROSCH, *The narrative covenant. Transformations of genre in the growth of Biblical literature*, Harper and Row, San Francisco CA 1987; R.S. HENDEL, *The epic of the patriarch. The Jacob cycle and the narrative traditions of Canaan and Israel* (HSM 42), Scholars Press, Atlanta GA 1987; D.J.A. CLINES, *God in the Pentateuch: reading against the grain*, in R.L. HUBBARD, JR. - R.K. JOHNSTON - R.P. MEYE (eds.), *Studies in Old Testament theology [Festschrift David Allan Hubbard]*, Word Books, Dallas TX 1992, 79-98; T. COHN ESKENAZI, *Torah as narrative and narrative as Torah*, in J.L. MAYS - D.L. PETERSEN - K.H. RICHARDS (eds.), *Old Testament interpretation; Past, present, and future; Essays in honor of Gene M. Tucker*, Abingdon Press, Nashville TN 1995, 13-30; B.M. BRITT, *Rewriting Moses. The narrative eclipse of the text* (JSOT.S 402), T. & T. Clark, London - New York NY 2004.

Tuttavia, a questo proposito, non è possibile dimenticare il ruolo giocato dalla provocazione di Giobbe.

Senza entrare in inutili e forzate ipotesi, basti considerare il rapporto sincronico del libro di Giobbe con gli altri libri biblici. Del resto, comunque siano andate le cose dal punto di vista storico (quando precisamente si formarono i racconti di creazione di Genesi? quando venne scritto il libro di Giobbe? e Prv 1-9? qual era lo *Sitz im Leben* ideologico, cui il dramma voleva rispondere?), la tensione di cui stiamo parlando rimane in ogni impianto teoretico. La riflessione di questo paragrafo si pone nel contesto del rapporto tra teologia dell'alleanza e teologia della creazione, una discussione che, con la sistematizzazione classica di G. von Rad[131] e la precisazione di C. Westermann,[132] è andata talvolta percorrendo vicoli molto angusti.[133]

Rispetto alla teologia profetica pre-esilica e alla teologia deuteronomistica, Giobbe colloca infatti il discorso su Dio nell'orizzonte della creazione, un orizzonte più ampio e comunque fondativo rispetto ad ogni ulteriore discorso di alleanza.[134] Per il libro di Giobbe, non si può spiegare la realtà del male presente

[131] Cf G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento; Volume I: Teologia delle tradizioni storiche d'Israele* (BT 6), Paideia, Brescia 1972 (orig. ted. 1957), 168: «Per paradossale che ciò possa suonare, la creazione rientra nell'eziologia d'Israele! [...] L'ampio sviluppo della tradizione da Abramo fino a Giosuè rese necessari fondamenti diversi da quelli che poteva dare il "credo". L'inizio di questa storia divina fu dunque retrodatato fino alla creazione».

[132] Vanno almeno ricordati i diversi contributi di C. Westermann, soprattuto la sintesi dedicata al tema della Creazione: C. WESTERMANN, *Creazione*, Queriniana, Brescia 1974, ³1991 (orig. ted. 1971); il suo monumentale commento a Genesi 1-11 (orig. ted. 1974) e la sua "teologia" dell'Antico Testamento: «Non c'è un comune denominatore unico, cioè non è possibile dare a creazione e redenzione il comune denominatore di articolo di fede o dato rivelato. L'unico comune denominatore è Dio stesso. Sia nell'Antico come nel Nuovo Testamento, il discorso sull'attività creatrice di Dio ha in sé una propria coesione e un senso; la sua origine e la sua storia è diversa da quella riguardante il tema dell'attività del Redentore» (C. WESTERMANN, *Teologia dell'Antico Testamento* [AT.S 6], Paideia, Brescia 1983 [orig. ted. 1971], 197).

[133] La posizione di G. von Rad risente in modo abbastanza evidente della dogmatica barthiana. Paradossalmente, la reazione di C. Westermann arriva ad assumere tonalità che l'avvicinano ad una soteriologia dei "due ordini" (natura e soprannatura). Si veda su questo problema l'ampia panoramica di L.G. PERDUE, *The collapse of history; Reconstructing Old Testament theology* (Overtures to Biblical Theology), Fortress, Minneapolis MN 1994, 121-150.

Molto stimolanti sono le pagine che alla creazione dedica P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture*, Introduzione di A. BERTULETTI (Biblica 1), Glossa, Milano 2001 (orig. franc. 1990), 340-354, come momento di concentrazione di tutte le figure: «[...] la creazione è il luogo comune delle figure dal momento che, nella misura in cui tutte esprimono lo stesso reale invisibile, tendono ad assomigliarsi. Il polo iniziale delle figure è l'atto creatore. È questi che concentra ed eccede tutto il loro splendore e tutta la loro energia» (pag. 341). Egli vede in Dt 4,32 un «cammino di risalita» che dalla narrazione "storica" dell'esodo e del Sinai giunge all'atto creatore, analogamente a Prv 8,22, in cui la *ḥokmâ* si autopresenta come il «principio del cammino» di JHWH (*rēšît darkô*). Anche l'invito a domandare in Dt 4,32 («Interroga...»), a suo parere, sarebbe da avvicinare allo stile interrogativo di Gb 38ss e di Is 40-48.

[134] Non si vuole, con questo, sminuire il valore di una teologia dell'alleanza (cf soprattutto il libro del Deuteronomio!), né misconoscere il fatto che l'attenzione alla storia come luogo di rivelazione ha portato la tradizione profetica a superare la visione "mitica" della natura, condivisa da tutte le culture dell'Antico Vicino Oriente. Grazie ai profeti gli eventi hanno perso la loro opacità e, in base alla concezione di un "tempo a senso unico", si sono trasformati in «teofanie negative» e in «collera di JHWH». Tuttavia, il "simbolo" della «volontà di Dio», se astratto dall'orizzonte della «volontà del Dio creatore», poteva (e può tuttora) divenire un principio ideologico pericoloso, in quanto può attribuire a Dio quanto invece è da attribuire alla finitudine della creaturalità.

nell'esperienza di questa umanità, partendo subito da un'etica dell'alleanza. Bisogna invece presupporre che il Dio dell'alleanza sia anche il Dio creatore, colui che ha posto in essere l'uomo e il mondo, in quanto realtà in divenire.

La riflessione deuteroisaiana sull'unicità di JHWH come Dio creatore e salvatore e il contributo ezecheliano sul principio della responsabilità individuale (cf Ez 18) sono state due cause che hanno portato a incandescenza il problema della teodicea. Da quei presupposti, può infatti sorgere un'intollerabile immagine di Dio, ben rappresentata dagli interventi degli amici nel dramma giobbiano.

Se fosse vero – dal punto di vista cronologico – che fino a quel momento lo jahwismo non si era occupato esplicitamente di creazione, come problema teologico, potremmo concludere che Giobbe, a seguito o insieme alla seconda parte del libro di Isaia, fu il momento propizio per la sua tematizzazione. E forse, dobbiamo essere grati anche al libro di Giobbe, se Genesi inizia con la stupenda narrazione di *Creazione e diluvio* (Gn 1-11).

Quanto ai miti provenienti dagli ambiti culturali circonvicini, bisogna riconoscere che la loro trascrizione fu molto accurata e orientata da una precisa ermeneutica teologica.[135] Il fatto che Gb 28 e i discorsi divini siano strutturati con uno specifico registro simbolico testimonia questo lavoro critico e mostra che i simboli della creazione, così com'è presentata nel libro di Giobbe, furono reinterpretati, nel momento in cui vennero applicati a JHWH.[136]

La rivelazione e l'alleanza – intese a modo di cifre sintetiche per indicare il *kerygma* delle tradizioni profetiche e deuteronomista – non furono accantonate,[137] ma inserite nella cornice fondativa della creazione. Lo stesso NT potrà parlare di «nuova creazione», perché il Dio di Gesù rimane il medesimo Dio creatore. Insomma, Gn 1 fonda le condizioni di possibilità per l'attuazione del dialogo salvifico di Dio con l'uomo e nello stesso tempo mostra la mèta finale della storia dell'uomo e dell'universo.

A partire dagli apporti della riflessione sapienziale, l'autore della lettera ai Colossesi ha offerto la chiave di connessione di Gn 1 con il resto della rivelazione: «Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché *per mezzo di lui* sono state create tutte le cose [...] Tutte le cose sono state create

[135] Su questo, mi trovo d'accordo con H. FRANKFORT - H.A. GROENEWEGEN FRANKFORT, *Conclusion: The emancipation of thought from myth*, in H. FRANKFORT et alii, *The intellectual adventure of Ancient Man. An essay on speculative thought in the Ancient Near East* (Oriental Institute Essays), University of Chicago Press, Chicago - London 1946, 361-388: 366s. Si ricordino a questo proposito gli studi di L.G. PERDUE, *The collapse of history* e G. FUCHS, *Mythos und Hiobdichtung; Aufnahme und Umdeutung altorientalischer Vorstellungen*, Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1993.

[136] Cf a questo riguardo G. BORGONOVO, *La notte e il suo sole; Luce e tenebre nel Libro di Giobbe; Analisi simbolica* (AnBib 135), Pont. Istituto Biblico, Roma 1995. Ciò non vuol dire che, in seguito o a fianco dell'interpretazione giobbiana, si siano potuti avere altri tentativi di leggere gli "inizi" della creazione entro il quadro teologico dell'alleanza. Cf, ad es., Gn 2,4b–3,24, come dimostra la nostra esegesi del passo (cf pag. 429ss).

[137] Per quanto riguarda Giobbe, si ricordino Gb 28,28 e la sentenza conclusiva della teofania (Gb 42,7-8).

per mezzo di lui e *in vista di lui*. Egli è *prima* di tutte le cose e tutte sussistono *in lui*» (Col 1,15-17). Il racconto di Gn 1 non termina con la creazione dell'uomo, ma con il *settimo giorno di Dio*: in esso tutto viene portato a compimento. L'azione di Dio in Cristo non interessa quindi soltanto l'umanità, ma si espande sino ad abbracciare l'intero universo.

Il pensiero apocalittico (ovvero la tradizione che discende da 1Enoc e continua in una ricca produzione nei secoli II a.C. - I d.C.) riprende questo orizzonte e parla del τέλος di tutta la storia, non solo della storia dell'uomo. Protologia ed escatologia sono due espressioni simmetriche della medesima speranza che proclama il senso della storia.

Anche il racconto di Gn 2-3 mostra la convergenza simmetrica di protologia ed escatologia. Il punto di partenza della riflessione di Gn 2-3 infatti è la *b'rît* di Israele con JHWH, mentre il punto di arrivo è la creazione e la condizione di tutta l'umanità e di ciascun essere umano.

In altre parole, il racconto di Gn 2-3 è un modo di fare escatologia. Anche in questo caso il pensiero apocalittico riprenderà più volte i simboli di questi capitoli (cf «figlio dell'uomo», «paradiso», il rapporto «animali-uomo»...) per annunciare un τέλος «fine» di speranza. Per questa ragione, anche la *protologia* è una riflessione escatologica, sebbene di direzione opposta (cf Is 11; 25,6-10; Ap 12). Ne possiede la medesima struttura, ma si muove in direzione opposta: nell'escatologia si parte dalla situazione reale per guardare al futuro della liberazione archetipica (Cristo) in cui si instaurerà il progetto ideale del Regno di Dio, mentre nella protologia si parte dalla situazione negativa del presente, si risale all'eziologia archetipica (Adamo) e infine all'originario progetto divino.

Del resto, tutti i racconti di Gn 4-11 mantengono questa medesima struttura teologica: l'uomo storico può ancora intuire la bellezza del bene, che rappresenta il progetto originario di JHWH, ma non riesce a realizzare se non il male. Così intravede la possibilità di una fraternità solidale, ma l'invidia lo porta *storicamente* al fratricidio (Gn 4,1-16); intravede la bontà di ogni progresso scientifico e tecnologico, ma accompagna tale progettualità con una crescita impressionante di violenza (Gn 4,17-25); scorge che da Dio deriva la vita e a lui solo appartiene il dono di vita, ma poi la volontà di potenza e l'orgoglio lo portano a mettersi in contrasto con il mondo divino, perdendo anche il dono della vita ricevuto; intravede che il bene sta nel rispetto dei genitori, ma poi vive con essi una dialettica incessabile, riducendo i rapporti tra i fratelli a schiavitù (Gn 9,19-27); intuisce che il bene è un'unica umanità che vive in pace, ma poi pensa di imporre la propria pace sostituendosi a Dio stesso (Gn 11,1-9).

Infine, voglio ricordare che anche nel racconto del diluvio (Gn 6,5–9,17) i tracciati teologici di protologia ed escatologia si snodano parallelamente proprio nell'opposizione tra creazione e diluvio. La motivazione che induce JHWH a pentirsi di aver fatto l'uomo prima del diluvio (Gn 6,5ss) è la medesima che sostiene la volontà di non maledire più il suolo a causa dell'uomo, né di colpire più gli esseri viventi dopo il diluvio (Gn 8,21). La sequenza narrativa del dilu-

vio sta tesa fra questi due poli:[138] non si può parlare di Dio, senza parlare di queste due facce della realtà. Creazione e diluvio non sono solo i due fuochi dell'architettura ellittica di Gn 1-11; essi sono anche i fuochi di ogni discorso su Dio. L'esperienza umana non permette di parlare della realtà di Dio, senza ricordare il problema delle catastrofi e senza toccare il problema del male.

Lo specifico biblico del diluvio viene colto inserendo queste pagine nella *galassia* teologica della Bibbia. Balza subito agli occhi il parallelo con gli oracoli di minaccia della letteratura profetica. La caratteristica di Gn 6-9 sta nel dilatare a tutta l'umanità quanto i profeti concentrano sul popolo di Israele. Come nell'oracolo di minaccia la catastrofe non è mai l'ultima parola, ma sempre rimane la speranza di un «resto» e di un futuro,[139] così Noè è presentato come il «resto» e vi è per lui e per l'umanità che da lui discende una nuova benedizione e una promessa illacerabile.

In seconda battuta, va ricordato il tema apocalittico del giudizio di Dio sul mondo e sull'umanità, già presente nel testo di Is 24-27. Anche nella tradizione apocalittica, al giudizio di Dio contro il male si affianca la promessa di nuovi cieli e nuova terra (Is 65,17). I tracciati teologici di protologia ed escatologia si snodano davvero in parallelo.

Il *proprium* del racconto biblico sta nell'unicità di azione e di presentazione del Dio del diluvio - del giudizio profetico - dell'apocalittica. Creazione e diluvio appaiono come i paradigmi eziologici entro cui possiamo collocare la speranza e la minaccia profetiche, la promessa e il giudizio apocalittici. Il racconto del diluvio mostra una tradizione che ha riflettuto sulla storia d'Israele a fondo, allargando poi il suo obiettivo fino a comprendere tutta l'umanità.

Da questo punto di vista, l'"*arche*-tipo" del diluvio e il *telos* dell'apocalittica si congiungono in un intreccio unitario, rendendo il presente profetico un "particolare" dell'orizzonte universale offerto dalla protologia e dall'apocalittica. Certo, non si ha in Gn 6-9 una teodicea compiuta. Si sente il desiderio, dopo aver letto il diluvio, di riascoltare l'acuta risposta del Dio di Giobbe (Gb 38,1–42,6) o la sferzante verità di Qohelet (Qo 7,29–8,14). Tuttavia la tensione fra introduzione e conclusione esprime narrativamente l'*aporia* del male: esso è parte di questa creazione, e quindi sottomesso al Creatore, non voluto da Lui, sebbene "tollerato".[140]

[138] Cf C. WESTERMANN, *Genesi*, Piemme, Casale Monferrato 1989 (orig. ted. 1986), 636-640; G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento; Vol. I: Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1972, 158-159.

[139] «Realizzandosi, la catastrofe consuma la propria disfatta, prepara la salvezza. [...] La storia viene così assolutamente negata. Tra Dio e Israele, non si può parlare d'amore né di qualunque altra cosa, poiché la particella "tra", caratteristica dell'alleanza, non ha più senso. In fin dei conti, è il rapporto tra il Divino e l'Umano che viene abolito da questa negazione della storia. Ma la stessa non-storia non è che un'introduzione a una nuova storia, in cui tutto ridiventa positivo» (A. NEHER, *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato AL 1984 [orig. franc. 1972], 180).

[140] Questa riflessione ci permette di ribadire una specificazione circa la categoria di "castigo". In Gn 1-11 più pagine possono essere presentate con la struttura di "delitto-castigo". Tra di esse, anche il racconto del diluvio. Non bisogna però assumere i termini acriticamente, attribuendo al Dio di Gn 1-11 la

3.2. Narrazione e ispirazione

La questione del metodo, tante volte enfatizzata in esegesi, va riportata nel suo contesto proprio e ridimensionata sulla base di un giudizio epistemologico, in quanto ogni metodo è *già* espressione di una presa di posizione nei riguardi del problema veritativo. Bisogna superare la divaricazione istituita dal metodo cartesiano, che porta a identificare il criterio veritativo in un principio stabilito a prescindere dall'evidenza stessa della verità.

Prendo a prestito una conclusione di A. Bertuletti:

> La fine della verità come questione critica che questa opzione comporta invita a rovesciare la prospettiva, restituendo la questione del metodo alla questione extrametodica della verità. Il criterio veritativo non ha lo statuto di un principio separato dall'esperienza effettiva, ma della condizione immanente, perché questa si realizzi come esperienza della verità. Il metodo che può giudicare della verità è quello che essa ha preliminarmente istituito come la "via" di accesso alla sua evidenza.[141]

Per non incappare in questa *impasse*, quando si utilizzano gli apporti critici – letterari o storici che siano – nel momento dell'interpretazione bisogna evitare che da *organon* si trasformino in criteri che (pre)giudicano l'evento dell'ispirazione, originario e da sé evidente.

All'evento originario si è continuamente rimandati dalla fecondità del simbolo. Attraverso il simbolo e la sua sovradeterminazione di senso, si è già *progettati* nel mondo, non potendo disporre dell'inizio assoluto e, nel medesimo tempo, si scopre la possibilità di *progettare* quel futuro che costruisce la nostra stessa esperienza. Poiché il pensiero che riflette su di sé è sempre preceduto da un sapere che rende possibile l'atto riflessivo, si produce un movimento *à rebours*, che non raggiunge mai il fondamento, fa svanire il progetto di autofondazione e scopre che la *Lebenswelt* originaria non è mai data, ma sempre presupposta.

Il tema dell'ispirazione, se collocato nel contesto più ampio di una narratologia, produce tre possibili guadagni:

1) L'ispirazione si comprende entro il *darsi* originario dell'evento, che deve essere «rivelazione» o «autocomunicazione». Tale *auto*comunicazione, per poter essere *comunicata*, esige di essere trasformata in linguaggio umano. Essa precede e fonda ogni tentativo metodico di spiegazione e di comprensione. L'e-

duplice e ambivalente caratteristica del Dio salvatore e del Dio punitore. La categoria di "castigo" in queste pagine vuole esprimere l'"orrore" del male, causato dal comportamento sbagliato dell'uomo. L'intervento di Dio, in simboli giudiziali, evidenzia la presa di posizione dell'uomo. D'altra parte, con una forte coscienza che tutto dipende da Dio, si fanno risalire a Lui anche quegli eventi che sono l'epifania del male e che sono frutto della libertà sbagliata dell'uomo. Per un approfondimento del tema, cf D.J.A. CLINES, *Noah's flood. 1: The theology of the flood narrative*, FaT 100,2 (1972s) 128-145; P.D. MILLER, JR., *Genesis 1-11. Studies in structure and theme* (JSNT.S 8), Univ. Press, Sheffield 1978; H.P. MÜLLER, *Das Motiv für die Sintflut; Die hermeneutische Funktion des Mythos und seiner Analyse*, ZAW 97 (1985) 295-316.

[141] A. BERTULETTI, *Esegesi biblica e teologia sistematica*, in G. ANGELINI (a cura di), *La rivelazione attestata; La Bibbia fra testo e teologia: Raccolta di studi in onore del Card. Carlo Maria Martini Arcivescovo di Milano per il suo LXX compleanno* (Quodlibet 7), Glossa, Milano 1998, 133-157: 155.

vento originario non può e non deve essere dimostrato da metodi, in quanto esso è l'evidenza di partenza da cui muove la testimonianza attestata dal testimone. Ogni possibile cammino metodico può contribuire a chiarire il processo di formazione, trasmissione, ricezione e spiegazione di tale attestazione, ma non potrà mai pretendere di pregiudicarne l'originaria evidenza.

2) La categoria di testimonianza permette di mettere a fuoco il punto di sutura tra l'indisponibilità dell'evento originario e la sua oggettivazione in una parola e in un'opera dai confini criticamente verificabili. Ciò permette di valorizzare l'autonomia dell'approccio critico al testo. Tuttavia, per il carattere *poetico* del linguaggio utilizzato, non è dato ad alcun metodo, che fonda in se stesso la propria ragione d'essere e la possibilità di falsificazione, di *far da padrone* sull'evento testimoniato. La testimonianza esige una *verifica* critica, ma il giudizio deve vertere sull'affidabilità del testimone, non sulla cosa testimoniata, in quanto questa appartiene all'evidenza originaria della verità indisponibile.

Di conseguenza, si ha uno spostamento di interesse del momento *storico* che deve essere sottoposto a metodologia critica: non (solo) il momento dell'evento originario, ma (soprattutto) quello della sua attestazione.[142]

3) Per raggiungere l'evento originario che si dà prima di ogni esplicita acquisizione di coscienza critica, è necessario rivalutare il *simbolo*: il linguaggio del simbolo è infatti in grado di esprimere quell'evento indisponibile ad ogni linguaggio critico, pur essendone il fondamento. Nonostante le differenze e le opposte insistenze, ogni assolutizzazione metodica conduce alla "reificazione" del testo, annullando la progettazione positiva di un mondo costruito dalla *poetica*: il testo si riduce ad essere come la *res extensa* cartesiana, che il soggetto interprete deve dominare dall'esterno e dare legittimità di esistenza. La scintilla che invece mette in moto l'atto interpretativo riproduce la figura del sapere simbolico: essa nasce quando il soggetto interprete coglie nel testo la comunicazione di un evento che provoca la sua capacità progettuale. L'atto interpretativo non comprende quindi solo un'analisi critica corretta, che è sottoposta alla verifica e alla falsificazione, come ogni altra scienza. Accanto ad essa, il testo comunica una testimonianza che chiama a prendere posizione davanti alla *verità*: è lo spazio creato dal simbolo. Un approccio critico corretto può solo sostenere, ma non dimostrare, che esso sia uno dei sensi possibili. Il dialogo tra il mondo del testo e il mondo dell'interprete dà i suoi frutti quando l'interprete, attraversando il simbolo, con quella dialettica inseparabile di comprensione e spiegazione, riesce a raggiungere l'evento originario. La *diabolicità*, di cui parla W. Stählin[143] come

[142] Quando cioè la riscrittura della tradizione precedente diventa *textus*. Faccio un esempio per farmi meglio capire: non mi interessa più (soltanto) il tempo dell'"Abramo storico", ma il tempo di coloro che hanno scritto *quelle tradizioni* a riguardo di Abramo.

[143] Cf W. STÄHLIN, *Das Problem von Bild, Zeichen, Symbol und Allegorie*, in ID., *Symbolon. Vom gleichnishaften Denken. Zum 75. Geburtstag im Auftrag der Evangelischen Michaelsbruderschaft*, hrg. von A. KÖBERLE, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1958, 318-344: «Non dimentichiamoci mai però che, quando parliamo di simboli, l'antonimo del *sýmbolon* è il *diábolos*, il diavolo, lo spirito di divisione che tutto spacca! Non vedo un terzo che possa esimerci dal decidere tra il pensiero simbolico e quello diabolico» (pag. 344).

antonimo di *simbolicità*, sta proprio nel separare o nel non saper cogliere questa originaria correlazione.

Per rimanere *simbolico*, è necessario che il testo biblico rimanga in dialogo dinamico e vitale con l'evento originario dell'autocomunicazione divina, ovvero con la rivelazione trasmessa dalla tradizione vivente della Chiesa. In questa ricollocazione, il concetto di ispirazione può essere assunto come il punto di partenza per ridisegnare il necessario equilibrio e l'interscambio fecondo che deve esserci tra *sensus fidei*, lavoro esegetico, sistematizzazione teologica e discernimento del magistero.

3.3. Il cammino nel deserto come archetipo della *Tôrâ*[144]

Ancora una volta è il Deuteronomio, e precisamente Dt 8, a leggere la *memoria fondatrice* del cammino nel deserto come l'archetipo fondamentale valido per le generazioni di Israele di tutti i tempi.[145] Dopo un'introduzione sul periodo del deserto (Dt 8,1-6), che la lettura retorica ci ha mostrato essere il "cuore" di Dt 5,1–11,32,[146] la seconda parte di Dt 8 è costituita quasi da un'unica frase, forse il più lungo periodo sintattico dell'ebraico biblico (vv. 7-18), seguito dalla breve alternativa negativa (vv. 19-20). I tentativi della critica letteraria di dividere il discorso in diverse fonti, fondato sul debole criterio della variazione del soggetto plurale o singolare, appaiono oggi un'ingenuità imperdonabile.

Sulla base delle ripetizioni verbali, N. Lohfink[147] ha ipotizzato per l'intero capitolo una struttura letteraria chiastica con una corrispondenza di espressioni letterarie e tematiche simili:

v. 1	A	esortazione
vv. 2-6	B	deserto
vv. 7-10	C	terra coltivata
v. 11	A	esortazione
vv. 12-13	C	terra coltivata
vv. 14-17	B	deserto
vv. 18-20	A	esortazione

La struttura è bella e ordinata, in quanto all'inizio (v. 1), a metà (v. 11) e alla fine (vv. 18-20) appaiono esortazioni (A) nella cornice chiastica che crea tensione tra il periodo del deserto (B) e il periodo dell'insediamento in una terra coltivata (C). È troppo perfetta, ma non rispetta completamente il testo! Infatti, anche

[144] N. LOHFINK, *Das Hauptgebot. Eine Untersuchung literarischer Einleitungsfragen zu Dtn 5-11* (AnBib 20), Pont. Istituto Biblico, Roma 1963; ID., *Ascolta, Israele; Esegesi di testi del Deuteronomio* (StBi 2), Paideia, Brescia 1968, ²2000 (orig. ted. 1965); ID., *Dio educatore del suo popolo*, ParVi 11 (1966) 401-406; F. GARCÍA LÓPEZ, *Yahvé, fuente divina de vida; análisis de Dt 8*, Bib 62 (1981) 21-54; L. PERLITT, *Wovon der Mensch lebt (Dtn 8,3b)*, in ID., *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Mohr, Tübingen 1994, 74-96; L. PERLITT, *Motive und Schichten der Landtheologie im Deuteronomium*, in ID., *Deuteronomium-Studien* (FAT 8), Mohr, Tübingen 1994, 97-108.

[145] Definizione di N. Lohfink. Per documentare il rapporto con Dt 6, si confrontino Dt 8,7 con 6,10; 8,10 con 6,11; 8,11 con 6,12; 8,14b con 6,12; 8,19 con 6,14.

[146] Cf pagg. 264-266.

[147] N. LOHFINK, *Ascolta, Israele*, 80-82.

il v. 6 contiene un'esortazione e il v. 19 non è una frase esortativa, bensì condizionale.

Riformulo quindi un'ipotesi di struttura retorica a partire da un'analisi più particolareggiata, staccando anzitutto i vv. 1-6 che sono un'inclusione evidente.[148] Al centro di questa prima parte, in cui è sviluppato il paradigma del deserto, sta la tesi: «l'uomo non vive soltanto di pane, ma di quanto esce dalla bocca di JHWH».[149]

Nei vv. 2 e 5 vi sono pure delle corrispondenze significative: al verbo *zākar* «ricordare» fa eco il verbo *jāda'* «conoscere», due formulazioni dtn caratteristiche per esprimere la fede e la memoria nell'"oggi" di quanto JHWH ha operato nel "passato"; la finalità del periodo del deserto nel v. 2 è «umiliazione» e «prova» ed è definita nel v. 5 come l'opera "educativa" del padre nei riguardi del figlio. Da ultimo, il v. 4 fa eco al v. 3a nel sottolineare la "cura provvidente" con cui JHWH ha accompagnato il suo popolo lungo il cammino del deserto.

In sintesi, avremmo dunque:

A. v. 1: esortazione e finalità
  B. v. 2: il «ricordo» del cammino del deserto
    C. v. 3a: la cura provvidente di JHWH
      X. v. 3b: «l'uomo non vive soltanto di pane...» (*tesi*)
    C'. v. 4: la cura provvidente di JHWH
  B'. v. 5: la «conoscenza»
A'. v. 6: esortazione ed adempimento

La duplice esortazione dei vv. 1 e 6 è formulata con il linguaggio parenetico dtn: esortazione e benedizione subordinata all'obbedienza nel v. 1; esortazione e concretizzazione in due atteggiamenti complementari nel v. 6. Risuona in entrambi i casi il verbo *šāmar* «osservare», che riappare anche al v. 2. In questa connessione il «ricordo» del deserto diventa l'indicativo salvifico che fonda l'imperativo etico.

> Che Dt 8,6 è raccomandato come un obbligo che deriva dal precedente ricordo del periodo nel deserto, è chiaro dalle corrispondenze. Il Signore aveva condotto Israele attraverso il deserto per esplorarne le intenzioni, per vedere cioè se Israele era pronto o no ad osservare i comandamenti (8,2). Ecco dunque in 8,6 l'invito ad osservare l'ordinamento. Nel deserto il popolo era stato guidato dal Signore per una «via» stabilita per esso (8,2). In un certo senso ciò era un "allenamento"; ora Israele deve percorrere sempre «le sue vie» (8,6).[150]

In questa cornice, la *memoria* del deserto assume diverse valenze:
– è un periodo di «umiliazione» (*'ānâ*: v. 2b), vale a dire un'esperienza attraverso la quale Israele è giunto a capire la totale dipendenza dal suo Dio. Con un breve cenno alla fame e al vestito viene sintetizzata l'esperienza del lungo cammino nel deserto: *'arbā'îm šānâ* «quarant'anni» (vv. 2.4). Il richiamo alla fame, oltre ad essere in parallelo con la manna (8,3) è in funzione dell'illustrazione della tesi centrale del ricordo: «non di solo pane...» (v. 3b). Il richiamo al vestito e alle calzature è legato simbolicamente al *derek* «la via» da percorrere (che è la strada del deserto, ma anche il comandamento per la vita). Israele nel deserto si è scoperto *'ānāw* «povero»: la radice è molto amata dalla spiritualità post-esilica degli *'ănāwîm*, per cui «povero» e «umile» diventano sinonimi di pio e devoto;
– il deserto è un periodo di «educazione» (*jassēr*: v. 5). L'educazione, secondo lo stile pedagogico dell'epoca (solo dell'epoca?), era sempre connessa alla fatica e alla privazione, per giungere alla gioia di nuove conquiste. JHWH si dimostra nel deserto sapiente pedagogo del suo popolo: gli fa sentire il bisogno (l'umiliazione di cui si parla nei vv. 2.3.16) per condurlo a comprendere la gioia della provvidente cura («la manna»). È una legge della vita spirituale, che Giovanni della Croce esprime in questi termini: «*Dove ti nascondesti, in gemiti lasciandomi, o Diletto? Come il cervo fuggisti, dopo avermi ferito... Dopo aver piagato questo mio cuor, perché non lo sanasti? Giacché me l'hai rubato, perché così il lasciasti, senza prender con te quel che rubasti?*»;
– il deserto è un periodo di *nsh* «prova» (v. 2 e poi nel v. 16). Il verbo ebraico ha un campo semantico molto ampio, avendo in sé anche il tema del nostro «tentare»:

> Nell'AT Dio può "tentare" l'uomo come l'uomo può «tentare» Dio. Si pensi, per comprendere meglio, al moderno "tentativo" scientifico, all'"esperimento". Si "tenta" qualcuno nel senso dell'AT, quando lo si mette in una situazione in cui dovrà dare buona prova di sé o decidere o almeno manifestarsi. Secondo Dt 8 Dio è dunque educatore del suo popolo Israele quando lo pone in situazioni critiche, riducendolo alla fame, per esempio, o dandogli un sostentamento miracoloso. Queste situazioni eccezionali sono esperimenti dell'educatore, nei quali il popolo d'Israele deve mostrare quello che ha in sé, deve crescere e dare buona prova di sé.[151]

Ma la «prova» o la «tentazione» continua anche nella situazione di benessere, quando Israele avrebbe dovuto già sapere che «l'uomo non vive di solo pane» ma è totalmente dipendente da Dio che dona la vita e tutti i suoi benefici (sarà questo il tema della seconda parte del capitolo);
– il deserto conduce ad una nuova «conoscenza» (*jāda'*: v. 2, v. 3 per ben tre volte e v. 5). Nella «prova» del deserto, Dio sarebbe venuto a conoscere che cosa Israele aveva nel cuore e Israele avrebbe raggiunto una nuova conoscenza di quanto Dio avrebbe potuto fare per lui e di chi sia JHWH. È un tema di provenienza profetica, particolarmente Osea e Geremia (cf, per citare solo qualche passo notissimo, Os 2,16-25; 11,1ss; Ger 2; 9,22-23). JHWH è il Dio che chiama alla libertà e suscita la risposta libera del suo popolo: la «crisi» del deserto è il giudizio che sempre l'uomo sperimenta nella sua vita. Questi

[148] Il verbo *šāmar* «osservare» occorre nel v. 1 alla seconda persona plurale, mentre nel v. 6 alla seconda persona singolare; vi è poi la ripetizione di un termine chiave per la teologia dtn, *miṣwâ* «comandamento».

[149] Espressione molto diffusa in tutto l'Antivo Vicino Oriente per indicare il "comando" del sovrano (cf anche Sal 89,35).

[150] N. LOHFINK, *Ascolta, Israele*, 83s.

[151] N. LOHFINK, *Ascolta, Israele*, 86.

primi versetti del capitolo devono condurre l'ascoltatore a comprendere che Dio rimane sempre colui che chiama alla libertà per giungere alla vita e alla nuova «conoscenza», anche in una situazione di benessere (vv. 7ss). In questa luce va interpretata la finalità espressa all'inizio di tutta la pericope. La condizionalità della benedizione non esprime l'ambiguità della proposta di Dio, ma il possibile esito della libertà umana: «se tu avresti osservato o no i suoi precetti» (v. 2);
- il deserto come simbolo dell'"itinerario spirituale" d'Israele (*derek*: vv. 2 e 6). Il cammino del deserto, che approda al dono della terra superando la «tentazione», è simbolo fecondo del cammino obbedienziale dell'alleanza, che deve condurre a «temere» JHWH, superando la tentazione di considerare i comandamenti come gravame inutile ed inciampo alla propria emancipazione (cf Dt 6,4-25): «Osserva i comandi del Signore tuo Dio, camminando nelle sue vie e temendolo» (v. 6).

Il «timore di JHWH» (*jir'at JHWH*) è uno dei concetti fondamentali nel linguaggio dtn e dtr.[152] I principali sinonimi utilizzati ci aiutano a comprenderne l'ampio campo semantico del «timore»: amare (Dt 10,12); aderire (Dt 10,20; 13,5); camminare nelle sue vie (Dt 8,6; 10,12); seguire (Dt 13,5); servire (Dt 6,13; 10,12.20; 13,5; Gs 24,24; 1Sam 12,14); mettere in pratica i comandamenti (Dt 6,24); giurare nel suo nome (Dt 6,13; 10,20); ascoltare la sua voce (Dt 13,5; 1Sam 12,14); osservare [i comandamenti] (Dt 5,29; 6,2; 8,6; 13,5; 17,19; 31,12).

Balza all'occhio il parallelismo tra «temere JHWH» e «osservare» i suoi comandi: la relazione va spiegata secondo K. Baltzer a partire dal *formulario dell'alleanza*, in cui il «timore» è un merismo che esprime la fedeltà d'Israele davanti a Dio. In questo senso J. Becker dice che «temere JHWH» va compreso come «la venerazione di JHWH sotto il particolare aspetto della fedeltà a lui dovuta quale Dio dell'alleanza».[153]

In questo preludio che prepara l'applicazione dell'archetipo del deserto alla situazione di benessere nella terra ormai posseduta (vv. 7-20), risuona con forza l'«oggi» del v. 1, che rispunterà, come contrappunto, anche nei vv. 11 e 19. Esso annulla le barriere di tempo che possono ergersi col passare delle generazioni, per fare del passato una memoria viva, significativa per ogni tempo. La dipendenza da Dio, l'educazione e la tentazione durano anche «oggi», benché sia finito il deserto ed Israele abiti la terra della promessa. Si tratta di una catechesi per l'Israele dell'"oggi", fondata su un'avvincente operazione ermeneutica del "passato". E questa è l'anima non soltanto di questa pagina, ma dell'intera *Tôrâ*.

[152] Si leggano tutte le occorrenze in questa letteratura Dt 4,10; 5,29; 6,2.13.24; 8,6; 10,12.20; 13,5; 14,23; 17,19; 28,58; 31,12.13; Gs 4,24; 24,14; Gdc 6,10; 1Sam 12,14.24; 1Re 8,40.43; 2Re 17,7.25.28.32.39.41. Si vedano H.P. STAHLI, jārē', *fürchten*, in *THAT* I, 765-778: 774; S. PLATH, *Furcht Gottes. Der Begriff* jir'â *im Alten Testament* (AzTh 2,2), Calwer, Stuttgart 1963; J. BECKER, *Gottesfurcht im Alten Testament* (AnBib 25), Pont. Ist. Biblico, Roma 1965; K. BALTZER, *Das Bundesformular* (WMANT 4), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1960, ²1964, 22s.46s.

[153] Cf J. BECKER, *Gottesfurcht*, 85.

Ha ragione N. Lohfink quando afferma che i vv. 1-6 hanno la struttura di un *rîb* profetico (cf Mic 6,1-8; Ger 26,7-19; ecc.). L'indicativo salvifico del passato fa comprendere che ancora oggi ogni ricchezza è dono di Dio; e l'imperativo etico del deserto fa da sfondo all'imperativo etico di sempre che consiste nell'osservare il suo comandamento (= i suoi comandamenti).[154]

Con il v. 7 inizia una lunga proposizione condizionale che termina al v. 18; ad essa segue una seconda proposizione condizionale al negativo, molto più breve (vv. 19-20). Il lungo periodo ipotetico che forma il corpo del discorso è un indizio di particolare cura con cui l'autore vuole applicare l'archetipo del deserto alla situazione nella *'ereṣ* «terra».

Dopo la protasi (vv. 7-10a), inizia la lunga apodosi – così strutturata:
- una breve frase positiva («benedirai...», v. 10b);
- una lunga frase negativa («e ti guarderai dal dimenticarti del Signore... [v. 11a], dall'inorgoglirti [v. 14a] e dal dimenticare... [v. 14b] e dal dire [v. 17]...»);
- una breve frase positiva («ma ti ricorderai...», v. 18).

Per meglio gustare l'architettura dell'insieme, do qui una traduzione che rispetti il più possibile la struttura sintattica dell'ebraico:

[7]Quando JHWH, tuo Dio, ti introdurrà nella
terra buona
terra di torrenti,
di fonti, che scaturiscono nella pianura e sulla montagna,
e di sorgenti,
[8]*terra* di frumento e orzo, viti, fichi e melograni,
terra di uliveti e di miele,
[9]*terra* dove non mangerai con scarsità il pane, dove non ti mancherà nulla,
terra che ha ferro nelle sue rocce e dai cui monti estrarrai rame,
[10]allora, quando mangerai e ti sazierai,
benedirai JHWH, tuo Dio, per la
terra buona che ti ha dato,
[11]**e ti guarderai**
dal dimenticare JHWH, tuo Dio, non compiendo i precetti,
i mandati
e i decreti che oggi ti do,
[12]e [ti guarderai], una volta che avrai mangiato a sazietà,
che ti sarai edificato case belle e le avrai abitate,
[13]una volta che si moltiplicherà il tuo bestiame grosso e minuto,
una volta che aumenterà il tuo argento e il tuo oro
e abbonderà ogni tua cosa,
[14]**dall'inorgoglirti** nel cuore e
dal dimenticarti di JHWH, tuo Dio,
che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, casa di schiavitù,
[15]che ti ha condotto per questo deserto
grande e spaventoso,

[154] È nota la dialettica, molto profonda dal punto di vista etico, tra comandamento e comandamenti nella letteratura dtn: tutti i comandamenti sono l'attuazione del primo comandamento (cf Dt 6,4).

con serpenti alati e scorpioni
zona arida, senz'acqua,
[16]che ha fatto uscire per te l'acqua dalla roccia durissima,
che ti ha nutrito nel deserto di manna, sconosciuta ai tuoi padri,
per umiliarti,
provarti
e renderti felice alla fine,
[17]e [ti guarderai] **dal dire**:
con la mia forza
e con la potenza del mio braccio
mi son creato queste ricchezze,
[18]ma **ti ricorderai** di JHWH, tuo Dio,
perché è Lui che ti dà la forza
per acquistare queste ricchezze,
così da mantenere la promessa che fece ai tuoi padri
come fa oggi.

La struttura della sezione ci riporta a Dt 6,10-14, tanto che molti commentatori, seguendo N. Lohfink, parlano di «commento» o amplificazione del cap. 6. Si tratta della struttura tipica di un comandamento condizionale, in cui la protasi funge da «cornice letteraria del comandamento»: al suo interno è presentato il dono della terra, che sarà oggetto del comandamento seguente. Nel caso di Dt 6,10s la protasi ha la funzione di sottolineare la gratuità assoluta del dono; in Dt 8, essa descrive e rimarca la situazione di benessere in cui JHWH ha posto il suo popolo. Un benessere che è «momento opportuno» per la decisione di fede.

In tale lungo comandamento condizionale compaiono tre ruoli "attanziali": Dio, il popolo e la terra.

a) la terra: essa viene lodata in un breve inno (vv. 7-9). Tenendo conto anche dell'occorrenza conclusiva del v. 10b, *'ereṣ* «terra» occorre sette volte, con un'inclusione (vv. 7 e 10) che ripete il medesimo attributo *'ereṣ ṭôbâ* «terra bella/buona». Nelle due frasi di questa inclusione appaiono i due verbi-chiave della teologia dtn, con soggetto JHWH e oggetto Israele: «introdurre» (si usa l'*hiphil* di *bô'*) e «dare» (*nātan*). È JHWH ad introdurre il popolo in questa terra e a donargliela. La condizione del comandamento è dunque il dono già ricevuto. Israele vive dunque nella condizione della pura grazia. Solo dopo che Dio ha fatto tutto questo, Israele è tenuto a osservare il comandamento divino, che non deve mai dimenticare.

L'"inno alla terra" è composto dunque da un settenario di attributi. Dopo la lode creazionale (cf Gn 1,1–2,4a!) circa la sua «bontà / bellezza», si elencano i beni naturali della terra. Dato il clima della *'ereṣ* «terra», il bene naturale principale è in primo luogo l'acqua. Non si parla della pioggia: l'abbondanza di acqua prescinde da essa, forse in polemica contro i culti ba'alici. Questa terra ha sufficiente acqua al suo interno, quale dono già provvisto dal suo Creatore: si parla di *t'hōmōt*, alludendo forse all'abisso, il *t'hôm* di Gn 1,2, la massa originaria delle acque.

Poi si parla delle piante coltivate, nutrite da questa terra, e insieme del miele. Si tratta del "dialogo agricolo" tra l'uomo e la terra, senza negare anche a questo proposito una punta polemica contro i riti della fertilità dei culti cananaici.

Da ultimo si parla delle risorse minerarie, particolarmente presenti nelle zone meridionali (Mar Morto, Negheb e Araba), dove erano attive molte miniere lungo tutto il periodo monarchico. È il "dialogo tecnico", stabilito dall'uomo con questa terra. Potremmo ricordare Gb 28,1-11, un'altra pagina stupenda dove lo stupore del poeta intreccia la ricchezza del sottosuolo con la fecondità della superficie, anche se in quel caso il tema viene sviluppato per illustrare metaforicamente la capacità di "ricerca" dell'*homo faber*, incapace però di trovare il luogo della *ḥokmâ* «sapienza».

Questa «terra stupenda» è benedizione di Dio e deve suscitare la benedizione del popolo (cf Dt 26,1-11). Ma è anche occasione di "crisi", perché la ricchezza procurata dal proprio lavoro potrebbe condurre a dimenticare che tutto è dono.

b) il popolo: l'autore dtn analizza con raffinata psicologia il rischio del benessere, in tre tempi (vv. 12-13.14 e 17).

1) vv. 12-13: sono un quadro caratterizzato dal verbo *rābâ* «moltiplicare», che occorre tre volte. Viene presentato in questa progressione il benessere non più solo come dono iniziale, bensì come risultato dello sforzo umano in campo urbanistico (case), agricolo (bestiame), tecnico e commerciale (argento e oro). È sorprendente la modernità dei valori indicati (o l'antichità dei nostri problemi). Poche pennellate, capaci di descrivere sinteticamente lo sviluppo economico dell'Israele monarchico, specialmente del regno del Nord, più ricco del regno di Giuda.

2) v. 14: la situazione di ricchezza e benessere diventa «prova» e «tentazione». Il cuore si inorgoglisce e dimentica Dio. Mangiare e saziarsi è situazione ambigua: può aprirsi alla benedizione di JHWH o può condurre a «dimenticarsi» di Lui. Se il ricordo è il linguaggio della fede, la dimenticanza è l'espressione dell'ateismo. Dato che per l'Israele antico ciò era impossibile, dimenticarsi di Dio significava mettersi alla sequela di altri dèi (cf 6,12-15). La prosperità e il benessere possono essere strumenti di "re-ligio" (riconoscimento della benedizione divina) oppure possono portare alla tentazione prometeica dell'autosufficienza. Dio non viene combattuto, ma dimenticato. Con orgoglio sprezzante, non si tiene più conto dei suoi comandamenti.

3) È quanto dice appunto il v. 17. Nel progresso economico dell'uomo sorge la tentazione fatale dell'orgoglio, che porta all'autoesaltazione, cinica e burlesca insieme: «la mia forza e il mio braccio mi hanno procurato questa ricchezza». Nientemeno che la pantomima di un inno normalmente rivolto a Dio (cf Es 15,2; Is 12,2; Sal 118,14; si ricordi anche quella stupenda pagina di ironia drammatica in Gb 40,9-14). L'uomo sente Dio come concorrente e pensa di emanciparsi, eliminandolo dall'orizzonte della sua esistenza.[155]

[155] Si ricordi la valorizzazione del progresso umano in Gn 4.

Se Israele dovesse pensare in questo modo, avrebbe perso la prova. La reazione esatta viene invece descritta nel v. 18: «ricordati di JHWH, tuo Dio». Il rischio più grande per la situazione di benessere è quello di accantonare Dio, come ipotesi inutile e ingombrante. Perciò, in questa situazione il comandamento principale della parenesi dtn è il pressante invito a «ricordare», a «non dimenticare». E ciò eviterà ad Israele la tentazione di camminare dietro ad altre divinità, apparentemente più efficienti dal punto di vista economico. Anche l'abbondanza è compimento di una promessa che viene da Dio: è un'abbondanza che risale al giuramento dell'alleanza fatto con i Padri e che "oggi" si rivela.

La dipendenza manifestata nel deserto, in cui si era sperimentato che l'uomo non vive di solo pane, ma di ogni parola che esce dalla bocca di Dio, deve ora illuminare vitalmente l'esperienza attuale di benessere. La terra è dono di JHWH: è Lui che la fece così e la diede in dono ai figli di Israele; è sempre Lui a donare in essa tutte le ricchezze.

c) Dio: JHWH è presentato con quattro attributi che riassumono la sua azione storica nella vicenda dell'esodo, cui se ne aggiunge un quinto sulla benedizione che continua nell'oggi:

v. 14: *hammôṣî'ākā mē'ereṣ miṣrajim mibbêt 'ābādîm* «che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto, casa di schiavitù»
v. 15a: *hammôlîkākā bammidbār haggādōl wehannôrā'* «che ti ha condotto per questo deserto grande e spaventoso»
v. 15b: *hammôṣî' l'kā majim miṣṣûr haḥallāmîš* «che ha fatto uscire per te l'acqua dalla roccia durissima»
v. 16: *hamma'ăkîl'kā mān bammidbār* «che ti ha nutrito nel deserto di manna»
v. 18: *hannōtēn l'kā kō'ḥ la'ăśôt ḥājil* «che ti dà la forza per acquistare questa ricchezza».

Il primo dei quattro attributi che sintetizzano il "credo storico" ci riporta alla formulazione dell'inizio del decalogo, leggendo l'azione esodica con la categoria giuridica di "liberazione" dalla schiavitù. Ma la connessione teologicamente importante è l'aggiunta del quinto attributo dopo la confessione di fede: JHWH non è solo il Dio dell'esodo o del deserto. È sempre JHWH a camminare in mezzo al suo popolo, anche attraverso l'azione benedicente nell'«oggi», come colui che adempie la promessa. Israele deve «ricordarsi» nella situazione di benessere che la terra dove abita è la terra della promessa; più radicalmente, la terra che già possiede, vista dal punto prospettico dell'Israele del deserto, diventa promessa condizionata. È un modo narrativo molto efficace per rendere l'inafferrabile dialettica tra "grazia" e "merito", tra azione divina e libertà umana.

Da ultimo, i vv. 19-20 chiudono il discorso con l'ipotesi negativa, che suona come minaccia di maledizione condizionale: incombe la minaccia di «perire/disperdersi» (*'ābad*[156]). Dal punto di vista contenutistico, viene riassunto con due

[156] Il verbo *'ābad* viene ripetuto 4 volte nei vv. 19-20.

altre formulazioni in negativo il comandamento principale. La prima formulazione, dopo aver ripetuto il verbo «dimenticare», richiama direttamente il decalogo: «se seguirai altri dèi e li servirai e ti prostrerai davanti a loro». La seconda espressione è un antonimo di «temere», i.e. «non ascoltare la voce di JHWH vostro Dio», con una sfumatura che si avvicina all'analoga espressione giovannea, quale formulazione della fede.

La prosperità e il benessere diventano una minaccia e una tentazione per l'Israele storico. Gli fanno assumere una visione della realtà ciclica, astorica, "materialistica", in cui si può anche fare a meno dell'ipotesi di un Dio liberatore, che ha scelto un popolo per stringere con lui un patto. L'autore dtn legge questa crisi al momento in cui il popolo deve cambiare vita e passare dalla vita nomadica a quella sedentaria.

La *memoria* della vicenda esodica – «uscire dall'Egitto»-«camminare nel deserto»-«entrare nella terra» – getta la sua luce sulla situazione dell'"oggi". Così la storia si attualizza e il presente diventa storia, plasmato dalla figura del Dio dell'alleanza che invita alla fedeltà.

Inoltre la *memoria* diventa il fondamento dell'imperativo etico: la *tôrâ*-istruzione diventa *tôrâ*-legge e l'identità del Dio dell'esodo diventa il punto di partenza dello stesso comandamento: «Io sono JHWH, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla casa di schiavitù» (cf Dt 5,6 e 8,14); e quindi «non avrai altri dèi di fronte a me» (cf Dt 5,7 e 8,19).

3.4. Es 32-34: "chiave di volta" della teologia della storia (deuteronomistica)

La sequenza narrativa, che lo studio della struttura retorica ha evidenziato in Es 32-34,[157] è la proiezione all'inizio della storia d'Israele, che sta nascendo ai piedi del Sinai, della costante vicenda storica sperimentata da Israele lungo il cammino della storia recensito in particolare dalla storiografia dtr: peccato - castigo - perdono - rinnovazione del patto.

Ad indirizzare l'interprete verso questa soluzione sta in primo luogo la vicenda stessa della fabbricazione del vitello d'oro. La proclamazione di Aronne davanti all'immagine del vitello (Es 32,4) è il calco, quasi *letterale*, della proclamazione di Geroboamo in 1Re 12,28:

Es 32,4: *Questi sono* } *i tuoi dei, o Israele,*
1Re 12,28: *Ecco* } *che ti hanno fatto salire dalla terra d'Egitto!*

La condanna teologica del culto del regno del Nord presuppone però la predicazione profetica e, in effetti, la storiografia dtr è l'esito dello jahwismo profe-

[157] Cf pagg. 247-250.

tico.[158] Proprio nella tradizione letteraria profetica vi è lo *Sitz im Leben* originario dello schema teologico di Es 32-34.

Più in particolare, ciò appare nella struttura caratteristica del *rîb* profetico, in cui il profeta si presenta come porta-parola dell'accusa di JHWH al suo popolo nello schema processuale contraddittorio o bilaterale.[159]

La pagina esemplare – che è anche un vertice letterario e teologico dell'AT – è Os 2,4-25.[160] Questo *rîb* è costruito su due tavole antitetiche. La prima tavola si presenta come la requisitoria del profeta: lo sposo fedele accusa la sposa infedele ed invita a questa accusa anche i figli, facendo nascere una tensione poetica molto profonda, in quanto i figli coincidono nel loro insieme con la madre (Israele).

L'andamento della struttura della prima parte è volutamente ripetitivo:

Os 2,4-6:	imperativi	→ v. 5 (*pen-*)	castigo
Os 2,7-9:	delitto	→ v. 8 (*lākēn*)	castigo (ritorno?)
Os 2,10-15:	delitto	→ v. 11 (*lākēn*)	castigo
		→ v. 12 (*wᵉʿattâ*)	conclusione

Ciò crea tensione e prepara la paradossalità del terzo *lākēn*, con il quale inizia la seconda tavola dell'affresco (vv. 16-25). Dopo tre ripetizioni dello schema delitto-castigo ci si aspetterebbe infatti che anche il terzo *lākēn* «perciò» introduca un castigo, forse quello definitivo e senza appello. E invece, JHWH stesso interviene con il perdono e un nuovo fidanzamento inatteso e illogico. Lo sposo non può dimenticare quell'amore. Al litigio sostituisce un nuovo corteggiamento, che porta a nuove nozze e ad un rapporto matrimoniale più profondo e stabile (cf v. 25, con la formula di un nuovo patto, antitetico alla formula di ripudio del v. 4).

Al di là del simbolismo coniugale, o meglio *attraverso* di esso, la sequenza teologica del *rîb* di Osea è la stessa del racconto di Es 32-34: peccato - castigo - perdono - nuovo patto.

La stessa sequenza è presente nelle *liturgie penitenziali*. Tra le pagine che potremmo citare al riguardo, ricordo la preghiera dtr di 1Re 8,46-51. Sono versetti che appartengono alla preghiera salomonica d'inaugurazione del tempio, ma databili dall'esilio in poi. In essi ritroviamo lo schema di ogni liturgia penitenziale:

v. 46a: il peccato:	«Quando peccheranno contro di te»
v. 46b: il castigo:	«e tu adirato...»
vv. 47s: confessione e conversione	
vv. 49s: il perdono:	«tu ascolta dal cielo...»
v. 51: l'alleanza:	«perché si tratta del tuo popolo».

[158] M. BUBER, *Mosè*, Traduzione di P. DI SEGNI (Radici 2), Marietti 1820, Genova 1983, pp. 142ss, al contrario, pensa che sia il racconto esodico ad aver influenzato quello della storiografia dtr. Nelle pagine citate, egli fa comunque una notazione corretta: la statua del vitello, simbolo divino frequente nell'AVO, era semplicemente il supporto della divinità (cf i cherubini nel tempio di Gerusalemme). Il «peccato» di Geroboamo non fu tanto quello di aver introdotto un «idolo», quanto di aver letto la figura di JHWH con un'inculturazione che poteva inclinare, come di fatto avvenne, il popolo all'idolatria.

[159] L'opera fondamentale al riguardo è ora quella di P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Pont. Istituto Biblico, Roma 1986, ²1997.

[160] Cf L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DÍAZ, *I Profeti* (Commenti Biblici), Borla, Roma 1984, ²1996.

La liturgia penitenziale aggiunge un elemento significativo, non presente nella struttura di Es 32-34, ma in esso sostituito dalla mediazione e dall'intercessione di Mosè, quello della "confessione" del peccato.

Si può quindi comprendere la lettura teologica della "chiave di volta" di tutta la *Tôrâ*. Israele ha sperimentato la facilità al *tradimento*, la durezza del *castigo* e soprattutto l'immensa misericordia di JHWH, sempre disposto al perdono.

Questa fu l'*esperienza di sempre*: «fin dall'inizio» avvenne così. Lo schema che Gn 1-11 applica a tutta l'umanità (*eziologia metastorica*) e che il Sal 51,7 applica al singolo orante (*eziologia esistenziale*), Es 32-34 lo applica alla storia del popolo d'Israele. Per questo parlo di *eziologia storica*. Alludendo al linguaggio teologico, potremmo anche parlare del *peccato originale* d'Israele.

Se è corretta tale interpretazione di Es 32-34, si comprende perché questo passo abbia assunto la posizione centrale nella narrazione della *Tôrâ*: è l'esperienza dell'Israele di sempre. Il periodo del deserto diviene *normativo* non solo perché in esso è collocata l'alleanza sinaitica, ma anche perché nella storia narrata e in tutti i corpi legislativi raccolti emerge chi è JHWH e chi è Israele.

È giusto, dunque, che nella cornice di Es 32-34 sia collocato uno dei ritratti più belli di JHWH, che Albert Gelin ha definito la «carta d'identità del Dio dell'esodo» (Es 34,6-7):

> [6]*JHWH, JHWH, Dio misericordioso e clemente,*
> *lento all'ira e ricco di benevolenza e lealtà,*
> [7]*che conserva la sua benevolenza per mille generazioni,*
> *che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato,*
> *ma non lascia senza punizione,*
> *che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli*
> *fino alla terza e alla quarta generazione.*[161]

È una sintesi della teologia profetica. Il commentario migliore al passo è dato da quelle pagine profetiche che parlano dell'amore appassionato di JHWH, soprattutto Os 1-2; 11-14; Ger 2-3; 30-31; Dt 10-11; Ez 16; 20; 23; 34; Is 54; 62... Osea ci offre la ragione del comportamento divino, inaccessibile ai nostri schemi: «*Io sono Dio e non uomo, Santo in mezzo a te e non entrerò contro la città*» (Os 11,9). Una santità che si manifesta nella misericordia senza ambiguità, una trascendenza che si lega appassionatamente alla storia dell'uomo. JHWH con l'uscita dall'Egitto si era presentato come *liberatore*; ora, nell'intimità del deserto si manifesta come *amore incondizionato*.

[161] Attenzione all'interpretazione corretta del contrasto tra le *mille* generazioni di perdono e le *tre o quattro* generazioni di punizione. Non si vuole presentare con questo una certa ambiguità in Dio, ma la illogica e infinita sproporzione della sua misericordia. JHWH è e rimane solo il Dio della salvezza. La possibile ambiguità sta nell'accoglienza o nel rifiuto da parte della libertà dell'uomo e non in Dio. Tutti i peccati sono perdonabili, dirà Gesù, eccetto il peccato (o la bestemmia) contro lo Spirito santo (Mc 3,29; Mt 12,31), ovvero eccetto quando si rifiuta il perdono.

Si potrebbe procedere con un'ulteriore riflessione circa il peccato originale di Israele. Il popolo è nato «nel peccato». JHWH non aveva ancora terminato di concludere la sua *b'rît* e il popolo lo aveva già tradito. Per usare un'affermazione di Paolo in Rm 11,32: «*Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare a tutti misericordia*». L'esperienza d'Israele è in realtà l'esperienza di ogni uomo quando tenta di costruirsi una falsa libertà, apparentemente emancipata da Dio. È il momento in cui sperimenta la peggiore schiavitù. Il popolo liberato dall'Egitto doveva sperimentare una liberazione ancora più radicale: quella di capire che JHWH, quel Dio che lo stava conducendo nel deserto verso la terra della promessa, non era manovrabile o influenzabile come una statua di legno e d'oro. Era un Dio «totalmente Altro».

Da questo punto di vista, il tema della presenza di Dio assume tutto il suo spessore a partire dall'ironia della richiesta in Es 32,1-2: un dio «che cammini davanti a noi» non può che essere una statua! È una liberazione alla quale si è sempre chiamati, di generazione in generazione, se è vero che tutto quanto è avvenuto ad Israele è *figura* della nostra esperienza, come afferma Paolo in 1Cor 10.

Anche l'intercessione di Mosè in Es 32-34, quel suo diuturno dialogo con JHWH «faccia a faccia», esprime l'intenzione del testo di presentarlo come «il profeta» per eccellenza. Tra tutte, la preghiera più appassionata è quella di Es 32,11-13:

a. v. 11: ricordo dei benefici: l'uscita dall'Egitto
  b. v. 12a: primo motivo: la calunnia degli egiziani
    x. v. 12b: la richiesta: «desisti...»
  b'. v. 13a: secondo motivo: il ricordo dei patriarchi
a'. v. 13b: ricordo dei benefici: la promessa ai padri di una stirpe e di una terra.

Questa preghiera è da leggersi in sinossi con Dt 9,26-29:

Es 32,11-13	*Dt 9,26-29*
[11]Perché, JHWH, si accenderà la tua ira contro il tuo popolo, che hai fatto uscire dalla terra d'Egitto con grande forza e con mano potente? [12]Perché dovranno dire gli Egiziani: "Con malizia li ha fatti uscire, per farli perire tra le montagne e farli sparire dalla terra"? Desisti dall'ardore della tua ira e abbandona il proposito di fare del male al tuo popolo. [13]Ricòrdati di Abramo, di Isacco, di Israele, tuoi servi, ai quali hai giurato per te stesso e hai detto: "Renderò la vostra posterità numerosa come le stelle del cielo, e tutta questa terra, di cui ho parlato, la darò ai tuoi discendenti e la possederanno per sempre".	[26]JHWH Dio, non distruggere il tuo popolo, la tua eredità, che hai riscattato nella tua grandezza, che hai fatto uscire dall'Egitto con mano potente. [27]Ricòrdati dei tuoi servi Abramo, Isacco e Giacobbe; non guardare alla caparbietà di questo popolo e alla sua malvagità e al suo peccato, [28]perché la terra da dove ci hai fatto uscire non dica: Poiché il Signore non era in grado di introdurli nella terra che aveva loro promesso e poiché li odiava, li ha fatti uscire di qui per farli morire nel deserto. [29]Al contrario, essi sono il tuo popolo, la tua eredità, che tu hai fatto uscire dall'Egitto con grande potenza e con il tuo braccio teso.

Nella versione del Deuteronomio, l'intercessione di Mosè sottolinea il legame che la *b'rît* ha stabilito tra JHWH e il suo popolo:

a. v. 26: il rapporto di alleanza (tuo popolo, tua eredità che hai fatto uscire dall'Egitto)
  b. v. 27a: primo motivo: il ricordo dei patriarchi
    x. v. 27b: la richiesta: «non guardare alla caparbietà...»
  b'. v. 28: secondo motivo: la calunnia degli egiziani
a'. v. 29: il rapporto di alleanza (tuo popolo, tua eredità che hai fatto uscire dall'Egitto).

Con la sua intercessione Mosè non difende la causa del popolo, dichiarato colpevole senza scusanti. I motivi della sua preghiera fanno invece appello alla misericordia di JHWH stesso e alla storia da Lui intrapresa con questo popolo «caparbio e duro»:
- la liberazione già compiuta per il *suo* popolo;
- la fama di JHWH di fronte agli egiziani;[162]
- le promesse fatte ai patriarchi, sancite da un giuramento di Dio stesso.

La supplica centrale («desisti...») si fonda esclusivamente sulla fedeltà di Dio, perché la storia dell'alleanza non può trovare se non in Lui il fondamento e la motivazione ultima, al di là e nonostante quanto gli uomini possano fare. La prima "conversione" – sottolinea la preghiera di Mosè – è JHWH stesso a compierla, pentendosi del male che aveva minacciato di eseguire (cf Es 32,14). La conversione dell'uomo non è se non una risposta alla decisione che Dio prende «*per amore del suo nome*».

Anche il motivo dell'intercessione ci riporta alla tradizione profetica. Si è discusso se l'intercessione sia compito proprio del profeta o se invece sia un compito trasversale, comune a tutte le mediazioni.[163] I maggiori rappresentanti delle due tesi sono Gerhard von Rad e Hans Wilhelm Hertzberg. G. von Rad,[164] anche se in modo sfumato, afferma che l'intercessione è specifica del ministero profetico. H.W. Hertzberg[165] sostiene, al contrario, che l'intercessione è una mediazione aperta che può essere svolta da ogni uomo di Dio e il profeta la svolge non in quanto profeta, ma appunto in quanto «uomo di Dio».

Mi sembra che in questo testo di Es 32-34 si ha motivo di insistere sulla caratteristica di Mosè intercessore quale eziologia di un atteggiamento profetico. Lo conferma la sottolineatura del «parlare faccia a faccia» (Es 33,11). Nm 12,6-8,[166] descrivendo la figura del profeta in Israele, pone la discriminante tra Mosè e tutti gli altri profeti proprio su questo aspetto: Mosè parla «bocca a bocca» con Dio e può vedere la sua immagine, anche se solo di spalle.

[162] Questo elemento andrebbe confrontato con la «teologia della bestemmia» di Ezechiele (cf, ad es., Ez 20,41-44; 36,20-23) o del Secondo Isaia (ad es., Is 48,11).

[163] Per una discussione su questo problema, si può vedere ALONSO - SICRE, *I profeti...*, 63-66.

[164] Cf G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, 323s.

[165] H.W. HERTZBERG, *Sind die Propheten Fürbitter?*, in E. WÜRTHWEIN - O. KAISER (curr.), *Tradition und Situation: Studien z. alttestamentl. Prophetie. Artur Weiser zum 70. Geburtstag am 18.11.1963 dargebracht von Kollegen, Freunden u. Schülern*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1963, 63-74.

[166] Si noti, tuttavia, che il testo di Nm 12,6-8 nasconde un'accesa discussione sulla singolarità di Mosè rispetto a tutti gli altri profeti.

In testi come Dt 18,15-22 Mosè è presentato come l'*arci-profeta*. In stile quasi agiografico, si parla di Mosè come l'«umilissimo servo di JHWH». Da queste riletture, il profeta anonimo dell'esilio presenta una figura inedita e singolare d'intercessione del Servo sofferente, non più attraverso le *parole*, ma *con la sua stessa morte* a favore di tutti (cf i «Carmi del Servo» e soprattutto Is 52,13–53,12).

3.5. Dt 32: il nucleo originario dello jahwismo[167]

In Dt 32 l'amore (*'ăhābâ*) e la gelosia (*qin'â*) di JHWH sono il simbolo generatore della teologia dtn che rilegge la vicenda di "Israele" nella sua relazione singolare di *bᵉrit* con JHWH e in rapporto con gli altri popoli. Il *Cantico di Mosè* di Dt 32, che sta quasi alla fine del libro del Deuteronomio, in realtà ne è la sua fonte ispiratrice o, se si preferisce, la *memoria fondatrice* della sua "messa in iscritto".[168]

Il Talmud (*b. Meg.* 16b) impone che i due cantici di Mosè presenti nella *Tôrâ* (Es 15 e Dt 32) siano scritti in modo particolare. Nel manoscritto di San Pietroburgo B19ᴬ il testo è normalmente scritto in tre strette colonne con 27 righe per pagina, fino a *haddᵉbārim hā'ēlleh* «queste parole» (Dt 31,28), parole speculari dell'*incipit* del libro *'ēlleh haddᵉbārim* «queste sono le parole». Sulla pagina seguente, le prime sei righe non sono divise a colonne: vi sono numerosi spazi e grossi punti fra le parole di Dt 31,28bβ-39. Poi segue un ampio spazio, che separa l'introduzione dal testo del *Cantico* (Dt 32,1-43), il quale è invece scritto su due colonne, come indicato dal Talmud, per altre 20 righe sulla medesima pagina e 17 righe sulla seguente, per un totale di 37 righe. Uno spazio più piccolo separa il *Cantico* dal testo di Dt 32,44-52a, finendo con *hā'āreṣ* «la terra», arrivando così a 27 righe per pagina. La pagina seguente riprende la scrittura standard di tre colonne per pagina, sino alla fine del libro. Una peculiare scrittura

[167] Per il contesto teorico generale in cui collocare questa riflessione rimando a G. BORGONOVO, *(Ri)scrittura delle tradizioni di Israele e memoria fondatrice*, in E. MANICARDI - G. BORGONOVO (curr.), *Processo esegetico ed ermeneutica credente: una polarità intrinseca alla Bibbia. XL Settimana Biblica Nazionale (Roma, 8-12 Settembre 2008)*, RSB 22,1-2 (2010) 37-132.

[168] Cf S. CARRILLO ALDAY, *El Cántico de Moises (Dt 32)* (BHB 3), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1970; H.W. BASSER, *Midrashic interpretations of the song of Moses* (AUS. VII: ThR 2), Lang, Bern - Frankfurt a. M. - New York 1984; S. WEITZMAN, *Lessons from the dying: the role of Deuteronomy 32 in its narrative setting*, HThR 87 (1994) 377-393; B. GOSSE, *Deutéronome 32,1-43 et les rédactions des livres d'Ezéchiel et d'Isaïe*, ZAW 107 (1995) 110-117; G.A.F. KNIGHT, *The song of Moses. A theological quarry*, Eerdmans, Grand Rapids MI 1995; L.U. NWOSU, *The nations and the sons of God in Deuteronomy 32: Perspectives on Evangelical strategies in non-monotheistic cultures*, BiBh 22 (1996) 22-43; P.S. SANDERS, *The provenance of Deuteronomy 32* (Oudtestamentische Studiën 37), Brill, Leiden - Boston - Köln 1996; C.J. LABUSCHAGNE, *The setting of the song of Moses in Deuteronomy*, in M. VERVENNE - J. LUST (curr.), *Deuteronomy and Deuteronomic literature. Festschrift C. H. W. Brekelmans* (BEThL 133), University Press - Peeters, Leuven 1997, 111-129; S.A. NIGOSIAN, *Linguistic patterns of Deuteronomy 32*, Bib 78 (1997) 206-224; B.M. BRITT, *Deuteronomy 31-32 as a textual memorial*, BibInt 8 (2000) 358-374; M. LEUCHTER, *Why is the Song of Moses in the Book of Deuteronomy?*, VT 57 (2007) 295-317.

del *Cantico* è già presente nei frammenti di Dt 32 trovati a Qumrān, sebbene con una disposizione un po' diversa.[169]

La *struttura* più intrigante di Dt 32 è stata offerta da P.W. Skehan,[170] seguita poi da G.E. Wright[171] e da molti altri. Dt 32 avrebbe tre sezioni principali: vv. 1-14; 15-29 e 30-43. Ciascuna delle tre sezioni è formata da 23 versetti, il numero delle lettere dell'antico alfabeto ebraico, più un versetto *pe* extra, aggiunto alla fine di ogni ciclo.

In base ai valori *ghematrici* dell'alfabeto, 23 potrebbe essere il valore di *kbwd* «gloria». Lo stesso vocabolo però potrebbe valere anche 32, se alla lettera *kap* non si desse il valore 11 (ordine alfabetico), ma 20 (valore numerico decimale).

Se poi si usasse la *scriptio defectiva* kbd, senza la *mater lectionis*, si potrebbero avere due altri esiti numerici:
- 17 (= 11[k] + 2[b] + 4[d]) oppure
- 26 (= 20[k] + 2[b] + 4[d]).

Sia il 17 sia il 26 sono associati al tetragramma sacro. JHWH equivale infatti a 26 (= J[10] + 5[H] + 6[W] + 5[H]). Dal momento poi che in Es 3,14 il tetragramma sacro è spiegato come se fosse *'hwh*, questo equivarrebbe a 17 (= 1[']+ 5[H] + 6[W] + 5[H]).

Skehan nota che nel v. 1, il *Cantico* di Dt 32 è definito *'imrê-pî* «le parole della mia bocca». Ora, il modulo *'alep-pe* attraversa in effetti la struttura del poema e la lettera di mezzo (nel v. 23) è la dodicesima, ovvero la lettera *lamed*: la prima lettera, la lettera di mezzo e la lettera finale danno *'lp* in ebraico. D'altra parte, le 69 righe del poema corrispondono a un poema di 70 righe: ovvero il numero dei figli di Israele scesi in Egitto (cf Es 1,5). In questo senso, si potrebbe spiegare anche la correzione del TM al v. 8 (di cui parleremo tra poco). La struttura di Skehan è confermata da altre motivazioni poetiche e tematiche, ma alla fine risulta essere molto più complessa di quanto avesse intuito il suo calcolo numerico.[172]

Da un punto di vista contenutistico, vi sarebbero cinque sezioni costruite in modo concentrico:

[169] E. TOV, *Special layouts of poetical units in the texts from the Judean Desert*, in J. DYK (cur.), *Give ear to my words. Psalms and other poetry in and around the Hebrew Bible. Essays in honour of Professor N. A. van Uchelen*, in cooperation with H. BLOK et alii, Societas Hebraica Amstelodamensis, Amsterdam 1996, 115-128.

[170] P.W. SKEHAN, *The structure of the Song of Moses in Deuteronomy (Dt 32:1-43)*, CBQ 13 (1951) 153-163.

[171] G.E. WRIGHT, *The lawsuit of God. A Form-critical study of Deuteronomy 32*, in B.W. ANDERSON - W.J. HARRELSON (curr.), *Israel's prophetic heritage. Essays in honor of James Muilenburg*, SCM, London 1962, 26-67.

[172] Per queste analisi, si veda: D.L. CHRISTENSEN, *Deuteronomy 22:10-34:12* (WBC 6B), Nelson, Nashville 2002, 783-787.

A. La giustizia di JHWH e la slealtà di Israele 32,1-6
B. La benedizione di JHWH su Israele nel passato 32,7-14
X. Il peccato di Israele provoca il castigo di JHWH 32,15-29
B'. La decisione di JHWH di punire i suoi nemici 32,30-35
A'. La "vendetta" di Dio e la liberazione di Israele 32,36-43

Si noti che vi sono 23 versetti nella sezione centrale (vv. 15-29) e altri 23 versetti nelle due sezioni periferiche (vv. 1-6 e 36-43) e nelle due sezioni mediane (vv. 7-14 e 30-35).

A dire il vero, anche questa struttura potrebbe essere ulteriormente perfezionata, dividendo il poema in due sezioni e poi trovando in ciascuna metà la medesima struttura:

A. La giustizia di JHWH e la slealtà di Israele 32,1-6
B. I benefici di JHWH per Israele nel passato 32,7-14
X. La slealtà di Israele: dimenticò JHWH che lo aveva creato 32,15-18
B'. La decisione di JHWH di punire Israele 32,19-25
A'. La misericordia di JHWH sceglie di limitare il castigo 32,26-29

A. La decisione di JHWH di punire i nemici di Israele 32,30-33
B. JHWH dichiara: "A me appartengono vendetta e punizione" 32,34-35
X. La lealtà di JHWH di salvare Israele 32,36
B'. JHWH farà vendetta dei suoi nemici 32,37-42
A'. Celebrazione della grazia di JHWH e della liberazione di Israele 32,43

Questa ulteriore struttura ha il merito di portare l'attenzione sul contrasto tra la "slealtà" di Israele e la "lealtà" di JHWH al patto con Israele, "lealtà" che viene sintetizzata nel vocabolo ebraico *ḥesed*. In ciascuna delle due sezioni a cinque membri, nelle parti esterne (vv. 1-6 e 26-29; come anche i vv. 30-33 e 43) è segnato il movimento dalla giustizia di JHWH alla sua misericordia. La cornice mediana della prima parte, che tratta della benedizione divina alla sua porzione di eredità (vv. 7-14), contrasta con la decisione divina di punirli per il loro peccato (vv. 19-25); mentre la cornice mediana della seconda parte esplora il significato della "vendetta" divina, in quanto JHWH decide di liberare Israele punendo i suoi nemici (vv. 34-35 e 37-42).

Meglio ancora si potrebbe ricercare una struttura ancora più complessa, trovando in ciascuna delle cinque parti sopra evidenziate una sequenza di cinque elementi concentrici:

A. LA GIUSTIZIA DI JHWH E LA SLEALTÀ DI ISRAELE (32,1-6)
a. Mosè si rivolge al cielo e alla terra v. 1
b. «Possa il mio insegnamento stillare come pioggia» v. 2
x. *Lodate «il nome di JHWH»* vv. 3-4
b'. Dio ha forse agito male? No, è Israele senza discernimento vv. 5-6a
a'. Mosè si rivolge al popolo: non è Dio che ti ha fatto? v. 6b

B. IL PASSATO: JHWH BENEDISSE ISRAELE NELL'ESODO (32,7-14)
a. Ricorda ciò che Dio fece nei tempi antichi v. 7
b. JHWH ha ricevuto Israele come sorte vv. 8-9
x. *JHWH ti ha generato e ti ha protetto (nell'esodo)* vv. 10-11
b'. JHWH ti ha guidato vv. 12-13
a'. la terra di latte e miele (l'*eisodus* - parte prima) v. 14

X. IL PECCATO DI ISRAELE PROVOCA IL CASTIGO DI DIO (32,15-29)
a. Israele è divenuto grasso e dimenticò il Dio che lo ha generato vv. 15-18
b. La risposta di Dio: "Nasconderò il mio volto a loro" vv. 19-21
x. *Il fuoco della mia ira consumerà la terra* v. 22
b'. Giudizio di Dio: perdita e terrore - per ciascuno vv. 23-25
a'. Misericordia di Dio: decide di limitare la punizione a Israele vv. 26-29

B'. IL PRESENTE: LA DECISIONE DI JHWH DI PUNIRE I NEMICI (32,30-36)
a. Il nostro Dio non è come gli altri dei (vendette Israele) v. 30
b. La loro vigna produce "grappoli d'ira" vv. 32-33
x. *JHWH dice: "A me appartengono vendetta e retribuzione!"* vv. 34-35a
b'. Il giorno della loro calamità è alle porte v. 35b
a'. Dio giudicherà la causa del suo popolo (riacquisterà Israele) v. 36

A'. LA "VENDETTA" DI JHWH E LA LIBERAZIONE DI ISRAELE (32,36-43)
a. La lealtà di Dio: il suo piano per liberare Israele v. 36
b. Dove sono gli altri dei? Sorgano ad aiutarti! vv. 37-38
x. *Non c'è dio al mio fianco - nessuno può liberare dalla mia mano* v. 39
b'. La mia mano ricambia "vendetta" ai miei avversari vv. 40-42
a'. La celebrazione della liberazione di Dio per Israele v. 43

Il merito di tale strutturazione sta nel fatto che guardando al centro di ogni sezione si ha subito la sintesi dello sviluppo dell'intero cantico:
- al centro dei due quadri esterni si ha il motivo della lode per JHWH (vv. 3-4), al di là di ogni possibile confronto (v. 39);
- al centro dei due quadri mediani si dà la natura di JHWH in relazione al suo popolo: egli li ha generati e li ha protetti nel cammino esodico (vv. 10-11) ed è un Dio di "vendetta/giustizia" che non può sopportare il male (vv. 34-35a);
- al centro del quadro centrale vi è il motivo della gelosia di JHWH: il fuoco della sua ira consumerà tutta la terra (v. 22).

Quanto i profeti avrebbero espresso nei loro *rîb* e nelle loro pagine di giudizio escatologico è già presente *in nuce* nel *Cantico* di Dt 32 (in realtà, a partire da una corretta cronologia, dovremmo dire: quanto i profeti hanno espresso nei loro *rîb* e nelle loro pagine di giudizio escatologico era già presente *in nuce* nel *Cantico* di Dt 32).

L'intero *Cantico* meriterebbe di essere analizzato sotto diversi punti di vista, a partire proprio dall'invito di andare al passato perché con una "lettura sapienziale" si possa apprendere dalla storia la comprensione del presente-futuro in cui si vive:

[7]zᶜkōr ǰmôt ʾôlām	[7]Ricorda i giorni lontani,
bînû šᵉnôt dôr-wādôr	considerate gli anni di età in età;
šᵉʾal ʾābîkā wᵉjaggēdᵉkā	interroga tuo padre e te lo narrerà,
zᵉqēnèkā wᵉjōʾmᵉrû lāk	i tuoi anziani e te lo diranno.
[8]bᵉhanḥēl ʿeljôn gôjim	[8]Quando l'Altissimo spartiva l'eredità dei popoli,
bᵉhaprîdô bᵉnê ʾādām	quando divideva i figli dell'uomo,
jaṣṣēb gᵉbūlōt ʿammîm	Egli fissò i confini dei popoli
lᵉmispar bᵉnê jiśrāʾēl	secondo il numero dei figli d'Israele:
[9]kî ḥēleq JHWH ʿammô	[9]sì, parte di JHWH è il suo popolo,
jaʿăqōb ḥebel naḥălātô	Giacobbe è la porzione della sua eredità.

Il testo ora tradotto, com'è noto, è una delle attestazioni più limpide di *enoteismo* o di *monolatria*, che ha caratterizzato la storia d'Israele almeno sino al momento dell'esilio babilonese. La tradizione masoretica ha tuttavia corretto la prospettiva palesemente enoteistica, introducendo nel v. 8b un riferimento al «numero dei figli di Israele», che il Targum dello Ps. Jonatan ricorda essere di 70 persone (cf Gn 46,27): è lo stesso numero che Gn 10 dà come totale delle nazioni disseminate su tutta la terra dalla benedizione divina (14 figli di Jafet, 30 figli di Ḥam e 26 figli di Šem) e che 1 Enoc 89,59 fa coincidere con il numero degli angeli cui vengono affidate le medesime nazioni. In effetti, tramite la versione greca dei LXX, è possibile risalire a una *Vorlage* ebraica più arcaica, coerente con la visione monolatrica antica. Sapendo che i LXX traducono normalmente con ἄγγελοι l'ebraico *ʾēlîm* o *ʾĕlōhîm* – almeno nei casi in cui ha evidente valore plurale – la loro versione del v. 8 è un indizio molto importante:

[8]ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Αδαμ,
ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ.

Il frammento di 4QDt[j], che legge l'ultima riga del v. 8 *lmspr bnj ʾlwhjm*, conferma che molto probabilmente i traduttori greci possedevano una diversa *Vorlage* ebraica, che esprimeva la concezione arcaica della "corte celeste", in cui JHWH presiede l'assemblea divina (cf ad esempio, Gb 1-2 e Sal 80).[173]

Questi "dèi" sono ricordati anche più avanti in questo medesimo cantico, almeno in una variante del v. 43, attestata in 4QDt[q] e nei LXX. Il v. 43 risulterebbe quindi raddoppiato rispetto al TM, come bene evidenzia il seguente confronto:

4QDt[q]	LXX	TM
הרנינו שמים עמו	*εὐφράνθητε, οὐρανοί, ἅμα αὐτῷ,*	הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ
והשתחוו לו כל אלהים	*καὶ προσκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες υἱοὶ θεοῦ·*	…
…	*εὐφράνθητε, ἔθνη, μετὰ τοῦ λαοῦ αὐτοῦ,*	…
…	*καὶ ἐνισχυσάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ·*	…
כי דם־עבדיו יקום	*ὅτι τὸ αἷμα τῶν υἱῶν αὐτοῦ ἐκδικᾶται,*	כִּי דַם־עֲבָדָיו יָקוֹם
ונקם ישיב לצריו	*καὶ ἐκδικήσει καὶ ἀνταποδώσει δίκην τοῖς ἐχθροῖς*	וְנָקָם יָשִׁיב לְצָרָיו
ולשנאיו ישלם	*καὶ τοῖς μισοῦσιν ἀνταποδώσει,*	…
ויכפר אדמת עמו:	*καὶ ἐκκαθαριεῖ κύριος τὴν γῆν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ.*	וְכִפֶּר אַדְמָתוֹ עַמּוֹ:

Rallegratevi, popoli (4Q e LXX: cieli), *insieme a lui,*
(LXX: e si prostrino a lui tutti i figli di Dio.) (4Q: e si prostrino a lui tutti gli dei.)
(LXX: Rallegratevi, popoli, con il suo popolo,
e in lui trovino forza tutti gli angeli di Dio;)
poiché sarà vendicato il sangue dei suoi servi (4Q e LXX: figli)
ed egli (LXX: vendicherà e) *ritorcerà la vendetta contro i suoi avversari*
(4Q e LXX: e la farà pagare a coloro che lo odiano)
e purificherà (LXX: il Signore) *la terra del suo popolo.*

[173] Si veda l'apparato critico della nuova *Biblia Quinta* in C. MCCARTHY (cur.), *Deuteronomy* (BHQ 5), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007, *ad loc*. Per la rappresentazione della corte celeste, si veda G.E. WRIGHT, *The Old Testament against its environment* (SBT 2), SCM, London 1950, 30-41. La tradizione enochica prende da qui lo spunto per lo sviluppo della figura degli *angeli vigilanti*.

Anche in questo versetto la correzione masoretica sembra sia stata introdotta per cancellare sia la forma arcaica dell'enoteismo sia l'interpretazione enochica degli *angeli vigilanti*.

Il risultato finale è comunque molto più complesso ed è una prolessi della teologia della storia deuteronomistica, ben sintetizzata nella seconda introduzione al libro dei Giudici (quella "teologica" di Gdc 2,6–3,6).

Questo schema teologico vale anzitutto per la prima generazione che viene dopo la morte di Giosuè (Gdc 2,11-16):

[11]I figli di Israele fecero ciò che è male agli occhi di JHWH e servirono i *Baʿal*; [12]abbandonarono JHWH, Dio dei loro padri, che li aveva fatti uscire dalla terra d'Egitto, e seguirono altri dèi tra quelli dei popoli circostanti: si prostrarono davanti a loro e provocarono JHWH, [13]abbandonarono JHWH e servirono *Baʿal* e le *Aštaròt*. [14]Allora si accese l'ira di JHWH contro Israele e li mise in mano a predatori che li depredarono; li vendette ai nemici che stavano loro intorno, ed essi non potevano più tener testa ai nemici. [15]In tutte le loro spedizioni la mano di JHWH era per il male, contro di loro, come JHWH aveva detto, come JHWH aveva loro giurato: furono ridotti all'estremo. [16]Allora JHWH fece sorgere dei giudici, che li salvarono dalle mani di quelli che li depredarono.

Lo stesso schema teologico vale anche – con un ciclo ripetitivo – per ogni generazione dei figli di Israele (Gdc 2,17-23):

[17]Ma neppure ai loro giudici davano ascolto, anzi si prostituivano ad altri dèi e si prostravano davanti a loro. Abbandonarono ben presto la via seguita dai loro padri, i quali avevano obbedito ai comandi di JHWH: essi non fecero così. [18]Quando JHWH suscitava loro dei giudici, JHWH era con il giudice e li salvava dalla mano dei loro nemici durante tutta la vita del giudice, perché JHWH si muoveva a compassione per i loro gemiti davanti a quelli che li opprimevano e li maltrattavano. [19]Ma quando il giudice moriva, tornavano a corrompersi più dei loro padri, seguendo altri dèi per servirli e prostrarsi davanti a loro: non desistevano dalle loro pratiche e dalla loro condotta ostinata. [20]Perciò l'ira di JHWH si accese contro Israele e disse: «Poiché questa nazione ha violato l'alleanza che avevo stabilito con i loro padri e non hanno obbedito alla mia voce, [21]anch'io non scaccerò più dinanzi a loro nessuno dei popoli che Giosuè lasciò quando morì. [22]Così, per mezzo loro, metterò alla prova Israele, per vedere se custodiranno o no la via di JHWH, camminando in essa, come la custodirono i loro padri». [23]JHWH lasciò sussistere quelle nazioni, senza affrettarsi a scacciarle, e non le consegnò nelle mani di Giosuè.

In sintesi, possiamo davvero vedere quanto il cantico di Dt 32 contenga già in sé, in modo embrionale, gli sviluppi teologici sia della sintesi teologica del Deuteronomio, sia dell'analisi storica della storiografia deuteronomista.

Proprio nel passo centrale di Dt 32,19-25 si evidenzia come la teologia ancora enoteistica qui esibita abbia portato progressivamente – sino al momento dell'esilio e del post-esilio – alla formulazione di un monoteismo, di cui la *(ri)scrittura deuteronomica* è l'attestazione decisiva. A partire da essa, infatti, si apre un nuovo periodo nella storia dell'Israele della fede. E potremmo davvero dire che le categorie portanti della teologia deuteronomica sono state generate da questo antico *Cantico*, di cui è difficile stabilire l'epoca di composizione, ma che non sarebbe impossibile definire come *l'autentica eredità mosaica*, custodita dalla tradizione dello jahwismo lungo i secoli e "pubblicata" soltanto nel momento del deuteronomismo.

[19]*wajjar' JHWH wajjin'āṣ*	[19]JHWH vide, disprezzò
mikka'as bānājw ûb'nōtājw	nella sua ira i suoi figli e le sue figlie;
[20]*wajjō'mer 'astîrâ pānaj mēhem*	[20]e disse: «Nasconderò loro la mia faccia,
'er'eh mâ 'aḥărîtām	vedrò che cosa rimarrà dopo di loro,
kî dôr tahpūkōt hēmmâ	perché sono una generazione pervertita,
bānîm lō'-'ĕmun bām	figli senza fedeltà.
[21]*hēm qin'ûnî b'lō'-'ēl*	[21]Mi resero geloso con un non-dio,
ki'ăsûnî b'hablêhem	mi irritarono con le loro vanità;
wa'ănî 'aqni'ēm h'lō'-'ām	e io li provocherò a gelosia con un non-popolo,
b'gôj nābāl 'akāîsēm	con una nazione insulsa li irriterò:
[22]*kî-'ēš qādḥâ b'appî*	[22]sì, un fuoco avvampa nella mia ira,
wattîqad 'ad-š'ôl taḥtît	e brucia fino agli inferi in basso;
wattō'kal 'ereṣ wîbūlāh	divora la terra e i suoi prodotti,
watt'lahēṭ môs'dê hārîm	brucia le fondamenta delle montagne.
[23]*'aspeh 'ālêmô rā'ôt*	[23]Accumulerò su di loro i mali,
ḥiṣṣaj 'ăkalleh-bām	le mie frecce esaurirò contro di loro:
[24]*m'zê rā'āb*	[24]saranno smunti dalla fame,
ûl'ḥūmê rešep	divorati dalla febbre
w'qeṭeb m'rîrî	e da pestilenza maligna;
w'šen-b'hēmôt 'ăšallaḥ-bām	i denti delle belve manderò contro di loro,
'im-ḥămat zōḥălê 'āpār	con il veleno dei serpenti che strisciano nella polvere.
[25]*mīḥûṣ t'šakkel-ḥereb*	[25]Di fuori li priverà di figli la spada,
ûmēḥădārîm 'êmâ	e di dentro il terrore:
gam-bāḥûr gam-b'tûlâ	periranno insieme il giovane e la vergine,
jônēq 'im-'îš śēbâ	il lattante e il canuto».

In Dt 32,24 *rešep* «febbre» appare come la conseguenza della *qin'â* – «zelo» e «gelosia» insieme – di JHWH. L'amore appassionato, la *qin'â* di JHWH è l'esperienza di Israele nella sua storia, dall'originario enoteismo sino al monoteismo post-esilico.

Tale esperienza teologica è iscritta simbolicamente nell'esperienza dell'amore umano. Ecco allora come accanto al "cantico teologico" di Dt 32, vi è il "Cantico dei Cantici", lo *šîr haššîrîm*, che dimostra la forza attiva di *rešep* suscitata dalla *qin'â* di un amore vero. È la gelosia dell'*unicità* a far scagliare i dardi malefici:[174] questi «dardi di fuoco» sono un aggancio simbolico importante per la comprensione dell'intreccio sintetico originario dello jahwismo tra monogamia e monoteismo.

3.6. La morte di Mosè come nascita di Israele

Si è già dimostrato che la *Tôrâ* è e deve rimanere un Pentateuco: né la riduzione a Tetrateuco, né l'ampliamento ad Esateuco o, ancora di più, a Enneateuco, rendono ragione della teologia espressa dall'insieme dei primi cinque libri della Bibbia Ebraica.[175] Essi sono apparsi tanto solidamente costruiti che anche i primi traduttori greci li hanno mantenuti saldamente uniti. Anzi, dovremmo dire

[174] Cf Sal 76,4; 78,48; Ab 3,5; Dt 32,24; Gb 5,7.
[175] Cf pagg. 132-134.

che la versione greca dei «libri» della comunità giudaica nacque proprio dalla volontà di tradurre la *Tôrâ*.

Di conseguenza, il Deuteronomio va mantenuto proprio in questa posizione strategica e la formulazione del comandamento come condizione per poter "conservare" il dono della terra è parte dell'archetipo simbolico normativo della *Tôrâ* e non può essere scalzato in alcun modo. La vita dell'Israele (della fede), generazione dopo generazione, ha bisogno di tale promessa, a differenza dell'entrata *di fatto* nella terra, di cui si parla da Giosuè in avanti, che non fa più parte dell'archetipo normativo, ma è solo un capitolo di quella storia, che potrebbe ripresentarsi in altri momenti, in modi e realizzazioni non necessariamente identici al primo insediamento.

La terra, come simbolo profondamente teologico, può essere donata e vissuta in modi inediti e imprevedibili; la fedeltà al comandamento, invece, è un *dovere* di sempre. Un esempio di come vivere in modo nuovo il rapporto con la terra per coloro che non sono abitanti della terra d'Israele può essere trovato nella rilettura che Paolo propone in Rm 6-8: uscire dalla schiavitù del peccato e della morte, per essere condotti dallo Spirito verso il pieno possesso della gloria. In Rm 8, dunque, la *terra* diventa la condizione definitiva della salvezza-gloria, verso la quale tutti i credenti sono incamminati, dopo la liberazione dal peccato-morte, condotti dallo Spirito del Risorto.

Certo non dobbiamo perdere il profondo e ricchissimo simbolo che la Bibbia consegna a tutta l'umanità nel modo di parlare della *'ereṣ jiśrā'el*. Con la finezza che solo l'animo di un ebreo può mettere nelle parole quando si parla della *'ereṣ jiśrā'el*, André Neher ebbe a scrivere:

> Una prima solidarietà esiste fra *'Eretz* e Dio. *'Eretz* è la Terra di Dio. Essa non è, come l'Egitto, una terra che l'uomo può calpestare con i propri piedi in tutte le sue dimensioni. Gli occhi di Dio l'abbracciano; essa è come rivolta verso Dio, offrendosi al Suo cielo, bevendo alle fonti delle piogge celesti. Non è una terra che s'immerge con tutte le sue radici nelle profondità telluriche e che si nutre di esse. Essa vive delle benedizioni che Dio le invia dall'alto. Fra *'Eretz* e il Cielo il dialogo è permanente. [...]
> Ma Dio non ha forse eletto un popolo che, anch'esso, sta in questa posizione di attesa e di accoglienza del Cielo? Israele, diverso dagli altri, sarà il secondo compagno della Terra diversa dalle altre. Solo un popolo che si trova al limite del divino e dell'umano può essere solidale con *'Eretz*, che sta anch'essa al limite del celeste e del terrestre.
> Questa doppia solidarietà di *'Eretz*, con Dio e con Israele, non è menzionata nella Bibbia a titolo sporadico. È collegata col simbolismo coniugale, e ciò in un modo che permette di saldarne il vero contenuto. La Bibbia paragona il patto concluso tra Dio e Israele ad un matrimonio, il che permette a Mosè, ai profeti, ai cantori ispirati del *Cantico* e dei *Salmi*, di descrivere la storia di questo patto come un amore che passa per le fasi più diverse e più commoventi: risveglio, primo incontro, fidanzamento, unione, nascita dei figli, ma anche gelosia, liti, separazione, divorzio, vedovanza e, infine, ritorno appassionato e riconciliazione. In questa prospettiva, Israele è il partner femminile di Dio. Ma in un'altra prospettiva, più conforme alla realtà, Israele è l'essere virile. Chi sarà allora il partner femminile di questo Israele-uomo? Precisamente *'Eretz*, la Terra, che attende di essere amata e sposata. Ma questa Terra (ed è qui che, di nuovo, lasciando il reale con uno slancio vigoroso, il simbolismo si eleva all'interpretazione spirituale delle cose), questa Terra non è stata «conquistata» da Israele, contrariamente a ciò che potrebbe suggerire la storia

nazionale con i suoi racconti di guerra dell'epoca di Mosè e di Giosuè. «Promessa» di lunga data, è stata «offerta» da Dio a Israele. Dio le affida questo gioiello, questa perla preziosa, covata da lui, e domanda a Israele di essere il compagno fedele di questa sposa senza pari. La Carta della fedeltà è scritta accuratamente: non è altro che la *Torah*, la cui osservanza scrupolosa può sola mantenere i legami coniugali tra Israele e *'Eretz*. Perché Dio non cessa di vegliare su *'Eretz*, come un padre su di una figlia adorata, anche dopo il matrimonio. Egli scongiura lo sposo di obbedire alle alte esigenze morali e spirituali della *Torah*; a questo prezzo soltanto è degno di *'Eretz*. Altrimenti, essa lo «vomiterà», come ha «vomitato» prima i popoli cananei, ai quali, per una specie d'imprudenza frettolosa, Dio l'aveva affidata. Dio riprenderà il suo bene, aspettando (sfumatura assai importante) non un altro popolo, più fedele d'Israele, ma... il pentimento d'Israele, il suo ritorno alla *Torah* e, per ciò stesso, alla sua vocazione di sposo di *'Eretz*.[176]

Tuttavia non si deve trasformare una così profonda pagina teologica in un'ideologia umana che distrugge quella pace e quel bene di cui essa è simbolo. Israele è fuggito dall'Egitto e da Faraone proprio per affermare che nessun uomo in terra può sostituirsi a Dio: JHWH solo è re e il re terreno ne è solo il luogotenente (cf Sal 2 e 110).

Nella morte di Mosè sta l'adempimento dell'esodo di Israele dall'Egitto. Israele è uscito «dalla casa degli schiavi» per liberarsi da ogni idolatria e poter servire il comandamento di JHWH, colui che solo può garantire libertà. Per questo Mosè – il fondatore, l'intercessore e il mediatore del momento originario – doveva scomparire dalla scena della storia perché Israele potesse imparare a vivere nell'autentica libertà, la cui mèta era stata indicata proprio da lui, *rabbēnû* «il nostro maestro».

Non era sufficiente che Mosè morisse; era anche necessario che «nessuno fino ad oggi abbia saputo dove sia la sua tomba» (cf Dt 34,6), perché Israele potesse camminare alla luce del suo insegnamento, della sua *Tôrâ*, ma nessuno fosse tentato di trasformarlo in un altro faraone.

[176] A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, a cura di T. FEDERICI (Radici 9), Marietti 1820, Genova 1988, 65-66.

Parte seconda

LE STORIOGRAFIE DELLA BIBBIA

CLAUDIO BALZARETTI

BIBLIOGRAFIA

Introduzioni

B.T. ARNOLD - H.G.M. WILLIAMSON (eds.), *Dictionary of the Old Testament: Historical Books*, InterVarsity Press, Downers Grove IL 2005; A. GONZÁLEZ LAMADRID - J. CAMPOS - V. PASTOR - M. NAVARRO - J. ASURMENDI - J.M. SÁNCHEZ CARO, *Storia, narrativa, apocalittica* (Introduzione allo studio della Bibbia 3/2), Paideia, Brescia 2003 (orig. spagn. 2000); R.G. KRATZ, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (UTB für Wissenschaft), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000; S.L. MCKENZIE, *Introduction to the Historical Books*, Eerdmans, Grand Rapids MI 2010; A. DE PURY - TH. RÖMER - J.-D. MACCHI (éds.), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes* (Le Monde de la Bible 34), Labor et Fides, Genève 1996; TH. RÖMER (ed.), *The Future of the Deuteronomistic History* (BETL 147), Peeters, Leuven 2000); TH. RÖMER, *Dal Deuteronomio ai libri dei Re. Introduzione storica, letteraria e sociologica* (Strumenti: Biblica 36), Claudiana, Torino 2007 (orig. ingl. 2006).

Introduzioni ai singoli libri

A.H.W. CURTIS, *Joshua* (OTG), Sheffield Academic Press, Sheffields 1994; A.D.H. MAYES, *Judges* (OTG), Sheffield Academic Press, Sheffield 1985; R.P. GORDON, *1 & 2 Samuel* (OTG), Sheffield Academic Press, Sheffield 1984; I.W. PROVAN, *1 & 2 Kings* (OTG), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997; G.H. JONES, *1 & 2 Chronicles* (OTG), Sheffield Academic Press, Sheffield 1993; H.G.M. WILLIAMSON, *Ezra and Nehemiah* (OTG), Sheffield Academic Press, Sheffield 1987.

Sui singoli libri in lingua italiana

R. ALBERTZ, *Israele in esilio. Storia e letteratura nel VI secolo a.C.*, Paideia, Brescia 2009 (orig. ted. 2001); C. BALZARETTI, *Esdra-Neemia. Nuova versione, introduzione e commento* (I libri biblici. Primo Testamento 23), Paoline, Milano 1999; E. CORTESE, *Le tradizioni storiche di Israele: da Mosè a Esdra*, EDB, Bologna ²2001; R.S. HESS, *Giosuè: introduzione e commentario*, GBU, Roma 2006 (orig. ingl. 1996); J.C. MCCANN, *Giudici* (Strumenti: Commentari 46), Claudiana, Torino 2009 (orig. ingl. 2002); M. NOBILE, *1-2Re*, Paoline, Milano 2010; K. SEYBOLD, *Poetica degli scritti narrativi nell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 2010 (orig. ted. 2007); J.L. SICRE DÍAZ, *Giosuè*, Borla, Roma 2004 (orig. spagn. 2002).

L'uso dell'etichetta "storia" per raggruppare alcuni libri dell'AT presenta delle difficoltà, sia perché si tratta di una disciplina il cui statuto epistemologico è sempre più in discussione, sia perché suggerisce l'idea che lo scopo di questi testi biblici sarebbe quello di trasmettere fatti storici. Altrettanto problematico è il concetto di "storiografia", che rischia di confondere come storia della salvezza la visione che un determinato autore biblico ha del proprio passato e il concetto di rivelazione. Nel linguaggio comune si può definire "storia" qualsiasi narrazione che procede distribuendo gli eventi in sequenze, le quali consentono di riconoscere un ordine temporale e causale. In tal senso sarebbero storie il libro dei Giudici, quello di Giuditta e quello di Giona, che pure appartengono a tre diversi generi letterari. Ma ciò che siamo abituati a chiamare "storico" non ha a che fare con la forma della narrazione, bensì dipende dall'intenzione dell'autore: un'opera storiografica (*history*) si riferisce a un mondo del passato ritenuto reale, mentre in una narrazione fittizia (*story*), che pure si presenta come una storia, quel mondo esterno è solo verosimile. Cercando di identificare questa intenzione dell'autore e cercando di passare dal testo che ci è giunto alla storia come è accaduta, gli studiosi hanno prodotto diverse teorie sulla formazione dei libri biblici e sulla storia d'Israele.[1]

Per ricostruire il quadro generale della storia d'Israele ci si basa su un gruppo di libri che si presentano organizzati secondo uno schema cronologico e che hanno la forma di una narrazione storica. Un primo gruppo di testi coincide con i Profeti Anteriori della tradizione rabbinica (Giosuè, Giudici, libri di Samuele, libri dei Re) e la sua redazione viene collocata in un ampio arco di tempo dal preesilio all'epoca persiana; in essi il comportamento dei protagonisti è valutato alla luce delle disposizioni del Deuteronomio e perciò è stata chiamata "storiografia deuteronomistica". La stessa storia è narrata in forma più abbreviata nei libri delle Cronache, che secondo alcuni proseguirebbe anche con Esdra-Neemia, perciò tutto questo secondo gruppo di libri è stato chiamato "storiografia cronistica".

Mentre la storia deuteronomistica e i libri delle Cronache narrano la storia dalle origini alla caduta di Gerusalemme, Esdra-Neemia getta un po' di luce sul postesilio e sull'epoca persiana. Invece, per l'epoca ellenistica abbiamo i due libri dei Maccabei in greco. A differenza degli altri libri biblici divisi in due parti, il secondo libro dei Maccabei non è il seguito del primo libro dei Maccabei, bensì è la narrazione degli stessi avvenimenti da un altro punto di vista. Ma questa presenza di due interpretazioni della stessa storia corrisponde al rapporto tra la storia deuteronomistica e quella cronistica; inoltre nella Settanta accanto a Esdra-Neemia (*Esdra beta*) si trova *Esdra alpha*, che è una diversa interpretazione degli stessi eventi. Questi doppioni sottolineano l'importanza dei momenti storici riportati due volte nella Bibbia, ma la duplice interpretazione consente anche di parlare di "storiografie", nel senso generale che i fatti sono inseparabili dalla loro interpretazione.

[1] Costituisce una premessa a ciò che segue il capitolo secondo dell'*Introduzione generale alla Bibbia* (Logos. Corso di Studi Biblici 1), Elledici, Torino ²2006, 49-90.

CAPITOLO PRIMO

LA STORIOGRAFIA DEUTERONOMISTICA

1. UNITÀ E DISCONTINUITÀ DELL'OPERA DEUTERONOMISTA

Origine dell'ipotesi

Nel 1943 Martin Noth pubblica uno studio dove sostiene l'esistenza di tre grandi compilazioni in cui ci sono giunte le tradizioni storiche dell'Antico Testamento: il Pentateuco, la storiografia deuteronomistica e la storiografia cronistica.[1] Egli si allontana così dall'opinione allora dominante che riteneva che le fonti del Pentateuco proseguissero nel libro di Giosuè e costituissero un esateuco. Invece Noth ritiene che i libri da Deuteronomio a Re costituiscano una ben pianificata opera storica composta dopo l'ultimo episodio citato (562 a.C.: liberazione del re Ioiachin) e l'attribuisce a un unico autore: il deuteronomista (abbreviato in Dtr).[2] A differenza dei suoi predecessori, egli afferma che il deuteronomista non è un editore, ma l'autore di una storia in cui ha messo insieme materiale di tradizioni diverse e lo ha disposto secondo un proprio piano preciso. L'autore è un intellettuale solitario che dopo la catastrofe non va in esilio, ma rimane nella provincia di Samaria e si chiude nel suo studio a fare un bilancio di quanto è successo. Il suo scopo era di comprendere e spiegare la fine del regno di Giuda e l'esilio; quindi la raccolta della legge del libro dell'alleanza forniva la risposta alla tragica fine di Israele che si era ribellato al Signore. Questa norma era già una tradizione scritta, la legge deuteronomica (Dt 4,44–30,20), che

[1] *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerken im Alten Testament*, Max Niemeyer, Halle 1943; la parte relativa al deuteronomista è stata tradotta in inglese: *The Deuteronomistic History* (JSOT SS 151), Sheffield Academic Press, Sheffield 1981. La storia della ricerca è ricostruibile dalle seguenti rassegne bibliografiche: T. RÖMER - A. DE PURY, *L'historiographie deutéronomistique (HD). Histoire de la recherche et enjeux du débat*, in A. DE PURY - T. RÖMER - J.-D. MACCHI (ed.), *Israël construit son histoire*, pp. 9-120; A.D.H. MAYES, *Deuteronomistic History*, in *Dictionary of Biblical Interpretation*, Abingdon Press, Nashville 1999, vol. 1, 268-273 ; E. JENNI, *Zwei Jahrzehnte Forschung an der Büchern Josua bis Könige*, TRu 27 (1961) 1-32.97-146; A.N. RADJAWANE, *Das deuteronomistische Geschichtswerk. Ein Forschungsbericht*, TRu 38 (1973) 177-216; H. WEIPPERT, *Das deuteronomistische Geschichtswerk. Sein Ziel und Ende in der neueren Forschung*, TRu 50 (1985) 213-249; H.D. PREUSS, *Zum deuteronomistischen Geschichtswerk*, TRu 58 (1993) 229-264; 341-395; T. VEIJOLA, *Deuteronomismusforschung zwischen Tradition und Innovation*, TRu 67 (2002) 273-327; 391-424; 68 (2003) 1-44; J.L. SICRE DÍAZ, *La investigación sobre la historia deuteronomista: desde Martin Noth a nuestros días*, EstB 54 (1996) 361-415.

[2] La sigla DtrG indica l'intera opera storica deuteronomistica (*deuteronomistische Geschichtswerk*). Ma dopo Noth verranno fatte ulteriori distinzioni, per cui la stessa sigla potrà indicare il *deuteronomistische Grundschrift* o *Geschichtsschreiber*; in quest'ultimo caso si usa anche DtrH (*Historiker*). Alcuni usano l'aggettivo "deuteronomico" per indicare l'edizione preesilica del libro del Deuteronomio.

l'autore inserisce nella sua opera senza ritoccarla; altre tradizioni invece le ritocca e alcune parti le compone lui stesso, come i discorsi dei protagonisti.[3]

Questi discorsi e sommari che compaiono in passaggi importanti della storia cercano di interpretare gli avvenimenti guardando all'indietro e in avanti; in essi si riconosce una semplice e unificata interpretazione teologica della storia. Essi servono anche a strutturare l'opera nel suo complesso, perché creano un'articolazione dei periodi della storia d'Israele: la conquista sotto Giosuè (Gs 1,1-9; 21,1-6; 23,1-16); il periodo dei giudici (Gdc 2,11–3,6 fino a 1Sam 12,1-15); l'instaurazione della monarchia (fino a 1Re 8,14-53); la storia dei due regni fino alla caduta di Samaria (2Re 17,17-23). Un altro elemento che coi discorsi dà una struttura alla storia è il sistema cronologico continuo che si basa sull'inizio della costruzione del tempio 480 anni dopo l'esodo (1Re 6,1).

Sviluppo dell'ipotesi

Attorno al 1970 la ricerca si divide in due scuole.[4] Nell'esegesi anglosassone si diffonde la tesi di una duplice redazione: la prima (Dtr^1) all'epoca del re Giosia con uno scopo propagandistico, la seconda esilica (Dtr^2), che giustifica il giudizio divino che ha condotto all'esilio (viene aggiunta la finale dopo 2Re 23,26). Generalmente l'attributo "deuteronomista" è riservato alla prima edizione, mentre per l'altra si parla genericamente di redattore esilico. Nell'area tedesca domina, invece, la cosiddetta scuola di Göttingen. In alcuni passi di Gs e Gdc viene dapprima identificato un ulteriore strato, chiamato nomista perché caratterizzato da un interesse per la legge (DtrN). Successivamente si identifica nei libri dei Re uno strato che ha un interesse per la tradizione profetica (DtrP). A questo punto ci sarebbero tre redazioni: DtrH, DtrP, DtrN.[5]

Scopo dell'opera

Per Noth il deuteronomista intende spiegare la fine del regno di Giuda e l'esilio di Babilonia: essi sono il frutto dell'apostasia del popolo, perché l'alleanza con Dio e la promessa del paese sono condizionate dalla fedeltà alla legge. Il deuteronomista non mostrerebbe interesse per il culto; infatti la funzione dell'arca è limitata alla custodia delle tavole della legge, inoltre il tempio è solo un

[3] In questo modo il Pentateuco diventava un Tetrateuco; perciò la tesi fu osteggiata da chi trovava una prosecuzione delle fonti del Pentateuco anche nei libri storici (Eissfeldt, von Rad).

[4] Il caposcuola della prima è F.M. Cross, *The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History*, in *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, Harvard University Press, Cambridge MA 1973, 274-289; il caposcuola della seconda è R. Smend, *Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte*, in H.W. Wolf (ed.), *Probleme Biblischer Theologie. Gerhard von Rad zum 70.*, Kaiser, München 1971, 494-509.

[5] Questo modello viene accolto dall'esegesi tedesca, ma nello stesso tempo nasce la tendenza a moltiplicare ulteriormente le tappe redazionali. N. Lohfink aggiunge una prima tappa (Dt 1 - Gs 22), quando un autore (DtrL) inserisce la raccolta di leggi deuteronomiche predeuteronomistiche nella cornice del racconto della presa di possesso della terra (*Landeroberung*); identifica anche tappe posteriori attribuite a DtrÜ (*Überarbeiter*), che altri chiamano DtrS (*Spätdeuteronomistische Redaktionen*).

luogo di preghiera e non di sacrifici. In questa teodicea non c'è prospettiva per il futuro.

Questa immagine del deuteronomista è stata però modificata dagli studiosi successivi, che hanno messo in luce altri aspetti. Per la generazione dell'esilio questa storia sarebbe come un invito a interrogarsi sul fondamento della propria religione, oppure un invito alla conversione con una nota di speranza. Il deuteronomista sarebbe un teologo della storia che si basa sul principio della parola di Dio creatrice, la quale svolge una doppia funzione: da una parte opera come *legge* e distrugge, dall'altra opera come *vangelo* e salva.

Origine della tradizione deuteronomistica

Sono stati proposti tre gruppi sociali che potrebbero essere all'origine di questa tradizione. Il primo è quello dei leviti che avrebbero portato con sé questa tradizione del nord trasferendosi al sud, dopo la caduta di Samaria. I leviti delle campagne avrebbero prodotto il Deuteronomio all'epoca di Giosia, per mantenere vive quelle tradizioni e applicarle alla nuova situazione, o per cercare di riformare la tradizione cultuale gerosolimitana, sostenendo una tradizione dell'alleanza condizionata, che controbilanciasse l'alleanza incondizionata delle tradizioni di Gerusalemme. Il secondo gruppo è quello dei circoli profetici. Quando dopo il 721 essi si rifugiarono nel sud, avrebbero formulato un programma di riforme che doveva esser portato avanti dalle autorità della Giudea. Il terzo gruppo è quello degli scribi di corte a Gerusalemme, che lavorano su documenti scritti, e questo spiegherebbe il carattere didattico dello stile del Deuteronomio. A questo punto una recente soluzione di compromesso considera i deuteronomisti come un partito, una élite in cui sono mescolati sacerdoti, profeti, scribi, ufficiali di corte e alta borghesia, uniti in un'alleanza politica con l'ideologia della sovranità di Yhwh su Giuda.[6]

Valutazione dell'ipotesi

Non tutti sono d'accordo sull'estensione dell'opera storiografica deuteronomistica: alcuni escludono il Deuteronomio, altri attribuiscono all'ultima redazione l'intero blocco da Genesi a 2Re. Il punto nevralgico di tutta la teoria è il ruolo del Deuteronomio, che da due secoli continua a essere il cosiddetto punto di Archimede per la storia della formazione del Pentateuco. Se esso era all'inizio della storia deuteronomistica, quando venne staccato e collegato al Pentateuco? Oppure, data l'assenza delle tradizioni patriarcali nel deuteronomista, il Pentateuco è forse posteriore e il Jahwista e l'Elohista sono una correzione della storia deuteronomistica?

[6] Questa è la tesi di T. Römer, *Dal Deuteronomio ai libri dei Re*. Egli ricostruisce tre edizioni della storia deuteronomistica. La prima in epoca neo-assira, per legittimare la politica di centralizzazione sotto Giosia; la seconda in epoca neo-babilonese, centrata sul tema della terra, che inventa l'esilio come matrice dell'identità del vero Israele; la terza in epoca persiana, che rivela un'ideologia segregazionista rispetto agli altri popoli.

Attualmente non si può affermare che ci sia un consenso degli studiosi. Alcuni vedono la mano del deuteronomista un po' dappertutto nell'AT (pandeuteronomismo). Altri attribuiscono la composizione dell'AT all'epoca ellenistica, per cui le differenze tra la storiografia deuteronomistica e quella cronistica non dipenderebbero più dalla distanza temporale, ma dal fatto che esse furono composte in ambienti diversi. La datazione in epoca ellenistica ha fatto anche pensare che la storia primitiva da Genesi a Re sia la creazione di un unico autore che ha studiato attentamente l'opera di Erodoto e ne ha usato strutture e temi. Le conseguenze di questo dibattito toccano direttamente la storia della formazione del canone, sia per il ruolo fondamentale svolto dall'interpretazione del noto episodio del ritrovamento del libro col re Giosia, sia per il ruolo attivo attribuito al deuteronomista nel processo di raccolta e di edizione dei testi dell'AT. Alla fine ci sono anche posizioni critiche che affermano che proprio le diversità di opinioni tra gli studiosi sono loro malgrado una prova a favore della non esistenza della storia deuteronomistica.[7]

Confronto con la tradizione

La tradizione ebraica distingue chiaramente i cinque libri di Mosè, la *Torah* o Pentateuco, dai *Profeti anteriori* (da Giosuè a Re, senza Rut), che assieme ai *Profeti posteriori*, cioè a quelli che noi abitualmente chiamiamo profeti, sono un'interpretazione della Torah. Questi due gruppi costituiscono la seconda parte del Tanak, cioè i *n'bî'îm*, da cui si scelgono i brani (*haftārāh*) da leggere nella sinagoga come seconda lettura, dopo la lettura della Torah. Ma tra le *haftārôt* non ci sono i libri che appartengono ai *k'tûbîm*, cioè gli Scritti o Agiografi. In questa terza parte della Bibbia ebraica si trovano i libri delle Cronache e di Esdra-Neemia, che invece noi raggruppiamo coi libri storici.

La Bibbia greca ha invece una diversa disposizione dei libri. Il libro di Rut (che con Ester era nei *m'gillôt*) si trova subito dopo quello dei Giudici, mentre il gruppo 1-2Samuele e 1-2Re diventano i quattro libri dei Regni, cui seguono quelli delle Cronache e di Esdra-Neemia.[8] La tradizione poi riunisce come gruppo di libri storici Giobbe, Ester, Giuditta, 1-2Maccabei, 1-2Esdra, 1-2Cronache.[9] Chi ha cercato di cogliere il significato complessivo della Bibbia della Settanta ha mostrato che i libri storici possono essere letti come profezie antinazionalistiche e antimonarchiche, che pongono alla base dell'esistenza di Israele il "catasto", cioè la divisione solidale delle tribù.[10]

[7] Per una valutazione complessiva vedi C. BALZARETTI, *La torah di fronte ai libri storici*, RicStB 16 (2004) 87-151.

[8] S. Cirillo di Gerusalemme chiama "storici" i dodici libri dal Pentateuco a Re con Cronache, Esdra-Neemia ed Ester (con Giudici viene contato anche Rut): *Enchiridion biblicum. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1993, § 9; cf anche il canone 60 del Concilio di Laodicea (*ib.*, § 12) e la lettera 39 di S. Atanasio (*ib.*, § 14). La traduzione italiana usa la terminologia moderna: Re invece di Regni (βασιλειων, *Regnum*), Cronache invece di Paralipomeni.

[9] Vedi *Enchiridion biblicum*, §§ 21 e 26. 1-2Samuele, 1-2Re, 1-2Cronache sono libri spezzati in due per ragioni editoriali (ad esempio, per evitare rotoli troppo voluminosi), invece Esdra e Neemia, che vengono citati come due libri distinti, costituiscono un unico libro nella Bibbia ebraica e in quella greca. Il criterio per riconoscere l'unità dei libri è la nota alla fine del libro, dove i masoreti indicano il numero totale dei versetti del libro e dove indicano la metà del libro. Sul significato dell'espressione «Hesdrae libri II» vedi sotto.

Secondo il Talmud babilonese «Giosuè scrisse il suo libro e otto versetti nella Torah [Dt 34,5-12: la morte di Mosè]. Samuele scrisse il suo libro e Giudici e Rut... Geremia scrisse il suo libro, Re e Lamentazioni... Esdra scrisse il suo libro e la genealogia delle Cronache fino alla sua generazione... Chi lo portò a termine? Neemia, figlio di Hakalyah» (*Baba Bathra* 14b). Il racconto della morte di Giosuè era ovviamente attribuito a un'altra mano (al sacerdote Eleazaro) e la conclusione dei libri di Samuele era attribuita ai profeti Gad e Natan. Spinoza criticò questa tradizione e suppose che fosse Esdra, lo scriba esperto della legge, a comporre il Pentateuco, i Profeti anteriori e Rut (*Trattato teologico-politico* cap. 8). Un elemento che accomuna Spinoza alla tradizione è l'assunto che chi ha scritto il testo biblico non può essere stato contemporaneo a tutti gli eventi narrati, di conseguenza deve aver avuto a sua disposizione delle fonti. Proprio sulla ricerca delle fonti si sono dapprima concentrati gli esegeti dell'Ottocento e di buona parte del Novecento; in seguito hanno ricostruito un ipotetico testo primitivo e poi ne hanno seguito il processo di trasmissione fino alla stesura finale. In questa tradizione di ricerca rientra anche l'ipotesi del deuteronomista. Però questi studiosi hanno trascurato la forma definitiva del testo, quella che è giunta fino a noi e che, comunque, è l'elemento più sicuro della sua storia. Le glosse e le aggiunte posteriori, che essi svalutano e trascurano, sono invece gli indizi più importanti per identificare il significato finale del testo.[11]

2. IL LIBRO DI GIOSUÈ

2.1. Aspetti letterari

Problemi del libro

Il primo problema del libro di Giosuè riguarda il testo originale. Il testo masoretico non presenta particolari problemi. La versione greca, invece, è più corta di circa il cinque per cento; ciò, tuttavia, non significa che il traduttore abbia abbreviato il testo ebraico, perché in alcuni passi il greco è più lungo, oppure il numero delle parole è uguale ma il significato è diverso. A sua volta, il materiale trovato a Qumran presenta caratteristiche che lo distinguono sia dal TM che dai LXX. Ci si chiede se il traduttore avesse davanti una diversa *Vorlage*, oppure se, come gli antichi scribi, si sentisse libero di intervenire nel testo che ripro-

[10] J. CAZEAUX, *Le refus de la guerre sainte. Josué, Juges et Ruth* (Lectio Divina 174), Cerf, Paris 1998; ID., *La guerre sainte n'aura pas lieu* (Lectio Divina 185), Cerf, Paris 2001; ID., *Saül, David, Salomon. La Royauté et le destin d'Israël* (Lectio Divina 193), Cerf, Paris 2003.

[11] Spesso si definisce questo approccio al testo finale come "canonico" perché parte dalla forma del testo nella raccolta canonica. Elementi che un tempo servivano per riconoscere il compilatore o la fonte da questo punto di vista assumono una funzione narrativa; vedi B.O. LONG, *Framing Repetitions in Biblical Historiography*, JBL 106 (1987) 385-399.

duceva. Per esempio, la celebrazione dell'alleanza sul monte Ebal (8,30-35) nei LXX si trova dopo 9,2, invece a Qumran è anticipata.[12]

Il secondo problema riguarda il valore storico del libro. Esso narra l'ingresso e la conquista della terra promessa da parte di tutto Israele sotto la guida di Giosuè, che poi distribuisce la terra tra le dodici tribù. Questa interpretazione tradizionale è in contrasto non solo con Gdc 1-2, ma anche con alcune allusioni nello stesso libro che mostrano come la conquista non fu completa (Gs 13,1-6). Gli storici considerano che l'immagine di una nazione unita sia un'utopia o un artificio del redattore finale e che la rappresentazione delle dodici tribù sia un artificio che risale a un'epoca tardiva. Essi hanno ipotizzato diverse situazioni che spiegano la nascita o l'emergere di ciò che diventerà Israele, come la sedentarizzazione di un gruppo di (semi-)nomadi, oppure l'anfizionia tra le dodici tribù, oppure la rivolta di contadini contro le città-stato, o l'evoluzione della società cananea. L'archeologia non risolve il problema, perché offre dati a favore di più ipotesi. In un primo tempo veniva usata per confermare il racconto biblico, collocando l'esodo nel XIII sec. a.C., ma in seguito si è dovuto spostare questa datazione perché le città coinvolte nelle operazioni militari riportate in Gs non mostravano segni di occupazione durante quel periodo. In particolare, per Ai risultò che non fu occupata per tutto il secondo millennio a.C. e nel caso di Edom non ci sono evidenze dell'esistenza di uno stato territoriale prima dell'VIII sec. Resta inoltre aperto il problema dell'identificazione dei siti scavati coi nomi di luogo riportati nella Bibbia.[13]

Un terzo problema è la natura del contenuto. A che epoca risalgono le fonti usate per la prima parte e qual è la loro natura? Sono saghe, eziologie, racconti legati a luoghi di culto? Per esempio, Noth pensava che in Gs 2-9 ci fossero soprattutto saghe legate a luoghi specifici (*ortsgebundene*). Ma il problema si intreccia con la discussione sul Dtr, che può essere visto come un raccoglitore (*Sammler*), un redattore (*Bearbeiter*) o un autore: nel primo caso le fonti acquistano maggior valore, ma nell'ultimo caso le fonti potrebbero aver subito una forte manipolazione. Le liste dei territori delle tribù nella seconda metà del libro sono state attribuite a epoche diverse; sono state riconosciute influenze sacerdotali (come la lista delle città levitiche: cap. 21), per cui alcuni le hanno ritenute una descrizione fittizia dei confini o anche utopica (un po' come Ez 40-48); ma altri le hanno considerate documenti amministrativi dell'epoca monarchica.

[12] L. GREENSPOON, *The Book of Joshua – Part I: Texts and Versions*, CBR 3 (2005) 229-261. Per una storia della ricerca si veda: R.S. HESS, *Studies in the Book of Joshua*, Themelios 20.3 (1995) 12-15; A.G. AULD, *Joshua, Book of*, in J.H. HAYES (ed.), *Dictionary of Biblical Interpretation*, Abingdon Press, Nashville 1999, vol. 1, 625-632.

[13] Per conservare la storicità e l'antichità del materiale conservato in Gs, alcuni hanno proposto nuovi siti cui collegare le località citate; un'altra strada è il confronto con i documenti scritti dell'ambiente, e qualcuno ha trovato indizi che risalgono al secondo millennio a.C.: R.S. HESS, *West Semitic Texts and the Book of Joshua*, BBR 7 (1997) 63-76. La divisione della terra può essere paragonata alle assegnazioni di territori fatte da sovrani (*Land Grant*) attestate anche nell'epoca del Bronzo Medio: ID., *The Book of Joshua as a Land Grant*, Bib 83 (2002) 493-506.

Struttura

Il contenuto del libro è abitualmente diviso in due parti principali: i primi dodici capitoli descrivono la conquista del paese e dal cap. 13 inizia la divisione della terra. Ma quando si cerca di dividere ulteriormente queste due parti, allora sono possibili diverse soluzioni. Qualcuno isola il cap. 1 come introduzione e i capitoli finali (23-24 oppure 22-24) come appendici.[14] Gli indicatori della struttura possono essere le riflessioni teologiche, che spezzano la serie delle azioni e che vengono ritenute deuteronomistiche: il discorso di Giosuè, che costituisce un prologo, seguito dalle condizioni per il possesso del paese (cap. 1); la celebrazione della lettura della legge (8,30-35); un sommario che mostra i risultati dell'adempimento di quelle condizioni (11,23); il nuovo compito affidato a Giosuè (13,1-17); il riconoscimento del compimento delle promesse (21,43-45); le istruzioni per le tribù stanziate al di là del Giordano (cap. 23); il patto col Signore (24,1-28).[15] Un ulteriore elemento che potrebbe segnare una tappa nella storia è la celebrazione della pasqua, che segna la fine del periodo del deserto, perché cessa il dono della manna (5,10-12).[16]

I racconti della conquista sono incorniciati da due episodi che in un certo senso smentiscono l'epopea della conquista. Nel primo (cap. 2) la prostituta Raab salva le spie di Giosuè e grazie a un patto non verrà sterminata quando Gerico cadrà. Nel secondo (9,1–10,27) gli abitanti di Gabaon con uno stratagemma stringono un patto e vengono salvati proprio da Giosuè. Attraversato il Giordano e celebrata la circoncisione e la pasqua, che segnano la fine dell'epoca del deserto (capp. 3-5), inizia la conquista militare che si limita a una serie di territori legati a Beniamino: Gerico, Betel, Ai (capp. 6-8).

La parte dedicata alla ripartizione del paese (capp. 13-22) inizia ricordando le tribù della Transgiordania (cap. 13) e finisce affrontando il problema posto dall'esistenza di queste tribù al di là del Giordano. L'attribuzione del territorio alle varie tribù è effettuata tramite sorte (capp. 14-19), ma la descrizione più particolareggiata riguarda solo Giuda (cap. 15) e i figli di Giuseppe: Efraim e Manasse (capp. 16-17) rispetto alle altre tribù (capp. 18-19).

[14] G. HENTSCHEL in E. ZENGER (ed.), *Introduzione all'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2005 (orig. ted. ^{5}2004), 310, identifica le seguenti parole e motivi guida per ognuna delle tre parti: «dare la terra» e «fino a questo giorno» (capp. 1-12; e anche «passare oltre» e «battere»), «dividere la terra» e «possesso ereditario» (capp. 13-22; e anche «territorio» e «sorte»), «servire altri dèi» e «servire YHWH» (capp. 23-24). Il cap. 12 è una specie di ricapitolazione, per cui alcuni lo pongono come inizio della parte successiva: R.G. BOLING (- G.E. WRIGHT), *Joshua* (Anchor Bible 6), Doubleday, Garden City NY 1982, vii-x.

[15] T.C. BUTLER, *Joshua* (Word Biblical Commentary 7), Word Books, Waco 1983, xxv.

[16] Tra le proposte di una struttura più articolata riportiamo quella di B. PECKHAM, *The Composition of Joshua 3-4*, CBQ 48 (1984) 413-431. La prima parte seguirebbe un ordine argomentativo a chiasmo: A (cap. 1), B (cap. 2), C (capp. 3-4), D (cap. 5), D' (cap. 6), C' (cap. 7), B' (8,1-29), A' (8,30-35). La seconda seguirebbe invece un ordine logico, concentrico: A (cap. 9), B (10,1-14), C (10,15-43), B' (11,1-15), A' (11,16-23). La terza avrebbe una costruzione con un effetto cumulativo: A (cap. 12), B (13,1-6), C (13,7-33), D (14,1-5), E (14,6-15), F (cap. 15), G (cap. 16), G' (cap. 17), F' (capp. 18-19), E' (cap. 20), D' (cap. 21), C' (cap. 22), B' (cap. 23), A' (cap. 24). Nella terza parte i rapporti sono segnati dai seguenti argomenti: sommari (A A'), nazioni vicine (B B'), Transgiordania (C C'), leviti (D D'), singole città (E E'), eredità delle tribù (F F').

Il libro finisce con due discorsi di Giosuè. Il primo (cap. 23) predice la perdita del paese in caso di disubbidienza del popolo (per questo motivo alcuni lo considerano la conclusione deuteronomistica del libro). Il secondo (cap. 24) è un doppione del precedente e riassume tutta la storia partendo dai patriarchi e segnando così la fine di un'epoca (per questo alcuni lo ritengono un'aggiunta di epoca persiana per creare un esateuco).

Eziologie

Diversi episodi del libro sono stati ritenuti delle saghe per il loro carattere eziologico, cioè intendono spiegare, per esempio, una località raccontando una storia sulla sua origine. Così la conquista di Ai (capp. 7-8) serve a spiegare agli ascoltatori o ai lettori perché la località è un «mucchio di rovine» (*ʿî*). Di Gàlgala vengono date due etimologie: *gilgal* significa «cerchio di pietre» e quindi si collega alle dodici pietre che ricordano il passaggio del Giordano; ma a 5,9 è associata all'aver tolto (*gll*) il disonore di essere incirconcisi. Il gioco di parole prosegue poi col «mucchio (*gal*) di pietre» (7,26; 8,29) e il rotolare (*gōllû*) delle pietre (10,18). Nel caso di Gàlgala viene esplicitata anche la funzione di questi racconti, perché dovranno essere raccontati ai figli quando «chiederanno che cosa significhino per voi queste pietre» (4,6.21; cf Es 12,26). Così altri mucchi di pietre sparsi nel territorio e che esistono «fino ad oggi» (7,26; 8,29; 10,11.27) sono collegati a un episodio, come quando si spiega il nome della Valle di Acor, cioè della «disgrazia» o del *taboo* (*ʿkr* 7,25). Sulla pietra verrà scritta una copia della legge di Mosè (8,32) e una pietra ricorderà le parole del Signore scritte nel libro della legge (Gs 24,26-27). Non abbiamo spiegazioni solo di toponimi, ma anche dell'origine di certi gruppi come i gabaoniti «tagliatori di legna e portatori d'acqua» (9,27). Così altri episodi che concludono sempre con la formula «fino ad oggi» possono essere spiegazioni eziologiche, come la giustificazione del fatto che Caleb controlli Ebron (15,13-20).

Giosuè nuovo Mosè

Il cap. 1 inizia con un discorso del Signore che trasferisce a Giosuè i privilegi e il ruolo di Mosè (vv. 2-9). La notizia della morte di Mosè (v. 1) collega il libro alla fine del Dt: Giosuè è «il servo di Mosè» e Mosè è «il servo del Signore» (Dt 34,5). Si tratta di un titolo altrove esclusivo di Mosè. Il seguito del libro approfondisce questo rapporto facendo ripetere a Giosuè molte azioni di Mosè, come l'invio delle spie a esplorare il terreno (Gs 2; Nm 13; Dt 1), la preparazione alla teofania (Gs 3,5; Es 19,10), l'attraversamento del Giordano all'asciutto come il Mar Rosso (Gs 3; Es 14), la celebrazione della pasqua (Gs 5,10-12; Es 12), il togliere i sandali perché stanno su un luogo santo (Gs 5,15 = Es 3,5), un secondo invio delle spie (Gs 7,2-5; Nm 21,32), l'intercessione per gli israeliti (Gs 7,6-9; Es 32,11-14), la lancia alzata che corrisponde al bastone di Mosè (Gs 8,18-26; Es 17,8-13); tutti e due tengono un discorso d'addio prima della morte e sono mediatori dell'alleanza (Gs 24; Es 24). Inoltre diverse azioni di Giosuè sono l'esecuzione di un ordine dato in precedenza da Mosè (Gs 11,15), come lo

sterminio delle popolazioni (Dt 20,16) o l'assegnazione della terra per sorteggio (Nm 34,13).

All'inizio del libro il Signore incoraggia Giosuè ed egli assume il compito di condurre il popolo al possesso della terra.[17] Giosuè inizia a mettere in atto la sua missione e tiene un discorso alle tribù di Ruben, Gad e a metà di Manasse mettendo in atto una disposizione di Mosè (Nm 32; Dt 3,12-20). Alla fine del libro Giosuè viene nominato col titolo di «servo del Signore» (24,29), un titolo che è solo di Mosè nel resto del libro e dell'AT, un titolo con cui si concludeva il libro del Deuteronomio (34,5). Giosuè appare come il capo ideale, perché a differenza di Mosè che muore sulla soglia della terra promessa, egli è l'unico a entrarvi con Caleb della generazione dell'esodo; anche i re ideali verranno confrontati con lui perché è l'unico che mette in pratica la legge del re, che prescriveva di scrivere una copia della Torah (Gs 8,32; Dt 17,8).[18]

2.1. Aspetti teologici

La terra

Il tema principale del libro è la terra come «eredità» del Signore (*naḥălāh*). Il sostantivo ebraico ricorre 50 volte in Gs su 220 in tutto il TM; esso indica una parte di possesso fondiario inalienabile, che si ottiene per eredità (*yrš*) o è data in dono (*ntn*); infatti più volte, fin dall'inizio, si ribadisce che questa terra è «donata» dal Signore (1,2.3.6.11.13.15). Questo dono della terra è collegato al «riposo» (*nwḥ*), alla pace che il Signore procura al suo popolo (1,13.15; 21,44; 22,4; 23,1). Il possesso della terra era già stato promesso da Dio ai padri; perciò alla fine del libro si afferma che le promesse si sono completamente realizzate (21,43-45; 23,14-15). Siccome però, secondo una diffusa pratica del diritto del Vicino Oriente Antico, l'eredità fondiaria è indivisibile se prima il defunto non ha provveduto a donarla, essa risulta un'eredità in possesso comune di tutti i beneficiari (i *bᵉnê yiśrāʾēl* figli di Giacobbe) e in attesa della spartizione viene affidata a un amministratore, che in tal caso sarebbe Giosuè che deve cacciare gli abusivi del terreno, cioè i cananei.[19] Un metodo frequente di spartizione era appunto la sorte (*gôrāl*), che è un modo per conoscere la volontà divina. Solo la tribù di Levi resta senza territorio, ma le sono assegnate delle città (cap. 21), perché la sua «eredità» è il Signore (13,14; 18,7).

[17] Smend parte proprio da questo testo per la sua ipotesi, perché la triplice ripetizione «sii forte e coraggioso» (vv. 6.7.9) dimostra un successivo intervento di un autore interessato alla legge (DtrN) che nei vv. 7-8 dà un nuovo significato alla formula e intende la legge come libro della legge scritta.

[18] È noto il rapporto con Giosia che riscopre il libro della legge. Inoltre, Giosuè non è un modello limitato alla storiografia deuteronomistica, perché anche in Ne 8,17 in occasione della lettura della legge e della festa delle capanne si aggiunge: «perché gli israeliti non avevano fatto così dai giorni di Giosuè, figlio di Nun, fino a quel giorno». Il rapporto con Mosè suggerisce anche un collegamento con le tradizioni del Pentateuco e perciò favorirebbe la teoria dell'esateuco, perché la formulazione del credo storico finiva con l'ingresso nella terra promessa (Dt 26,5b-9). G.W. Coats, *The Book of Joshua: Heroic Saga or Conquest Theme?*, JSOT 38 (1987) 15-32, sostiene che il libro abbia la forma della saga eroica e che nei capp. 1-5 sia strettamente collegata al tema dell'esateuco.

[19] A.M. Kitz, *Undivided Inheritance and Lot Casting in the Book of Joshua*, JBL 119 (2000) 601-618.

Vi è una tensione nel libro tra l'affermazione di una conquista completa e altri indizi che sembrano smentirla, come l'assegnazione di territori ancora da conquistare (13,1-7). Altri indizi sono l'ammissione della presenza di cananei «fino al giorno d'oggi» (13,13; 14,14; 15,63; 16,10), l'ampio spazio riservato alla tribù non israelitica di Caleb (14,6-14; 15,13-19) e la presenza di tribù in Transgiordania. Gli ultimi tre capitoli cercano di affermare l'unità di Israele per vie diverse: evitando la scissione (cap. 22), mettendo in guardia dal nemico interno (cap. 23), impegnando il popolo in una scelta personale (cap. 24). Alla fine ognuno ritorna al proprio territorio (24,28; cf 2Re 12,16): Israele è una federazione che presuppone il posto inalienabile del singolo, della famiglia nel clan, del clan nella tribù, della tribù all'interno di Israele. È un sistema che si oppone alla drastica unificazione compiuta dalla monarchia.

La guerra

Il libro inizia e finisce mettendo l'accento sul libro della Torah, per cui il possesso della terra non è garantito dalla forza delle armi, ma dall'osservanza della legge (23,16); però la prima parte del libro insiste sulla guerra e sull'eliminazione di tutti gli abitanti del paese. Come nel libro dei Giudici, le guerre che Israele combatte contro i cananei sono guerre condotte dal Signore, e per questo spesso chiamate "guerre sante" o "guerre di YHWH" (cf Nm 21,14 «libro delle guerre del Signore»). In esse al popolo è riservato un ruolo secondario, come nella presa di Gerico (cap. 6), descritta come una liturgia, con la processione dell'arca attorno alla città, il suono delle trombe e il crollo delle mura quando viene lanciato «il grido di guerra» (*tᵉrûʿāh*). La città viene poi votata allo sterminio o anatema (*ḥērem*): tutto il bottino è consacrato al Signore e quindi distrutto, sacrificato, offerto alla divinità e non può esserci alcun superstite (il Signore rigetterà Saul proprio perché non lo osserva: 1Sam 15).

Al di fuori dell'AT solo la stele di Mesha re di Moab attesta la pratica del *ḥērem*, in questo caso contro lo stesso Israele. Si sono cercati altrove paralleli, ma si è trovato solo qualche raro episodio di sterminio, mentre in Israele risulta una procedura frequente.[20] La presenza della violenza nella Bibbia ha sempre costituito un problema da quando l'eretico Marcione proponeva di escludere l'AT dal canone. Gli studiosi cercano di risolvere questa difficoltà attraverso varie strategie.[21] Il modo più semplice è ritenere che ci sia stato un progresso, un'evoluzione il cui culmine è il NT. Altri considerano i valori etici relativi alle singole culture e perciò inseriscono questa violenza nel contesto della società di quel tempo. Altri ancora cercano la risposta all'interno della stessa Bibbia, o privilegiando alcuni testi come più normativi di altri (una sorta di "canone nel canone"), o individuando il significato nella totalità della Scrittura e non nei singoli episodi, oppure scorgendovi solamente un principio generale di condotta, per cui lo sterminio dei cananei è considerato come il paradigma del rifiuto dei riti e dei costumi pagani che non possono convivere con Israele. Il rischio è quello di adottare una prospettiva etnocentrica oppure un criterio soggettivo per discriminare i testi. La violenza costituisce un problema soprattutto per chi si pone in modo passivo di fronte al testo biblico, e il rifiuto della violenza da parte del lettore critico è la continuazione di quella polemica presente in altri testi biblici (2Re 6,20-23; 2Cr 28,8-15; Am 1,3–2,5).

[20] N. LOHFINK, *Ḥāram*, in TDOT, vol. 1, 180-199.

[21] E.W. DAVIES, *The Morally Dubious Passages of the Hebrew Bible: An Examination of Some Proposed Solutions*, CBR 3 (2005) 197-228.

Giosuè nel canone

Il parallelismo tra Mosè e Giosuè costituirà un paradigma per il seguito della storia, come per il rapporto tra Elia ed Eliseo e quello tra Davide e Salomone (anzi, ogni re dovrebbe essere «come Davide suo padre»). Il nome Giosuè è lo stesso di Gesù (da *yᵉhôšûaʿ*, passando per la forma intermedia attestata in Neemia: *yēšûaʿ*); per questo la tradizione cristiana lo vedrà come una figura di Gesù, che dopo il battesimo nel Giordano inizia il suo ministero come una nuova conquista della terra promessa. Inoltre, la prostituta Raab è una delle quattro donne inserite nella genealogia di Mt (1,5); per la sua fede sarà citata in Eb 11,31 e Gc 2,25. I Padri della Chiesa ne faranno un'immagine della Chiesa e nel filo rosso, con cui aveva indicato la sua casa perché fosse risparmiata, si vedrà il simbolo del sangue di Cristo.

3. IL LIBRO DEI GIUDICI

3.1. Aspetti letterari

Problemi

La traduzione greca del libro dei Giudici si presenta in due forme testuali differenti, una rappresentata dal codice alessandrino (A) e l'altra dal vaticano (B), con una serie di varianti tali da rendere impossibile stabilire una relazione tra i due testi. Si ritiene comunque che A sia più affidabile e più antico. Invece a Qumran sono stati scoperti solo pochi frammenti con qualche variante, che potrebbero indicare una più antica fase redazionale.

Il titolo del libro fa riferimento al verbo ebraico *šāfaṭ*, che indica una forma di autorità che consiste in una mediazione per risolvere questioni giuridiche o amministrative (spesso si fa un paragone coi *suffeti* cartaginesi). Ma l'unica descrizione di un'azione giuridica è attribuita a Debora (4,4-5). Il sostantivo «giudice» ricorre solo nel sommario di 2,16-19, mentre i singoli personaggi sono definiti da due verbi: o quelli che giudicano (*šft*) o quelli che salvano (*yš'*). Questo ha fatto pensare che si possano distinguere due gruppi di personaggi a seconda dell'attributo usato: una serie di salvatori, che liberano la propria tribù dall'oppressore, e una serie di personaggi che «giudicano». Qualcuno pensa anche che all'origine del libro ci sia stato un "libro dei salvatori" (*Retterbuch*), una raccolta di storie di eroi tribali del regno del nord di natura antimonarchica. I due gruppi, distinti in base al verbo che li caratterizza, non vanno confusi con un'altra di-

visione frequentemente usata: quella tra giudici maggiori e giudici minori. Questi ultimi sono semplicemente ricordati con una breve annotazione in un paio di liste, invece i primi sono i protagonisti delle avventure narrate.

Il problema fondamentale è però la natura di questo libro. Il materiale contenuto si presenta nelle forme tipiche della letteratura popolare, che descrive personaggi esemplari spesso trattati in modo umoristico. Troviamo indovinelli, favole, saghe; anzi, buona parte del libro potrebbe essere definita una serie di saghe eroiche. Di conseguenza, sul piano storico ci si chiede quali informazioni offra il libro in merito all'epoca storica descritta; invece, sul piano letterario ci si interroga sul modo con cui questo materiale è stato trasmesso e cucito insieme passando per varie tappe redazionali.[22]

La descrizione dell'epoca dei giudici servì a Noth per elaborare la sua teoria dell'anfizionia, cioè di una lega sacra tra le tribù, ma oggi si ritiene piuttosto che questa epoca sia una costruzione ideologica della scuola deuteronomistica; infatti, il periodo di 480 anni che va dall'esodo alla costruzione del tempio (1Re 6,1) è una cronologia teologica (12 generazioni di 40 anni). Il quadro storico è, inoltre, totalmente diverso da quello di Giosuè: la terra è occupata da altre popolazioni e le tribù israelitiche sono sotto il loro controllo. Ciò ha indotto gli studiosi a formulare varie ipotesi a proposito dell'origine di Israele. Indicazioni storiche possono venire dalla presentazione negativa di Efraim, Betel e Dan, che saranno centri politici e cultuali del nord, e della tribù di Beniamino, da cui viene Saul; ma varie epoche possono candidarsi per queste polemiche e qualcuno ha addirittura collocato il libro nel contesto della lotta degli asmonei per il controllo della Giudea (II sec. a.C.).[23]

Anche sul piano letterario sono state proposte varie teorie sulla formazione del libro. Al Dtr è attribuita la formulazione dello schema con cui vengono presentate le gesta dei giudici in un'altalena tra caduta, punizione e liberazione (2,6–3,6). Alcuni attribuiscono alla stessa mano anche la concretizzazione dello schema nell'esempio di Otniel (3,7-11). Altri considerano il libro come una composizione letteraria indipendente, opera di un autore che ha elaborato il materiale a sua disposizione secondo un preciso piano e intento.

Struttura

Il libro dei Giudici si lascia facilmente dividere in tre parti: un'introduzione (1,1–3,6), il corpo principale e una conclusione (capp. 17-21). Un tempo la conclusione era ritenuta un'appendice, ma ormai tale opinione è stata abbandonata perché si è riconosciuto il ruolo di questi capitoli nella struttura complessiva. Qualcuno fa iniziare le storie dei giudici da 2,11 (usando il criterio della morte di Giosuè come inclusione: 1,1 e 2,6-10); ma poiché segue la presentazione dello schema deuteronomistico che regge le vicende dei singoli giudici, la seconda notizia della morte di Giosuè si può considerare come l'inizio di una seconda introduzione. Diversi studiosi hanno notato una struttura concentrica, con Gedeone al centro.[24] Per il corpo principale del libro sono state proposte altre divisioni, come quella in sette cicli attorno ai cosiddetti giudici maggiori, oppure quella che fa corrispondere i dodici giudici al ciclo dell'anno solare. Qualcuno mette al centro del libro la storia di Iefte, che sarebbe stata inserita spezzando in due un'originaria lista unica di giudici minori (10,1-5 e 12,7-15).[25]

Più che la disposizione degli elementi è interessante la progressione del libro, da cui risulta un progressivo deterioramento della situazione. Per esempio, lo schema deuteronomistico non si presenta in forma completa in tutti i casi, anzi diventa via via più frammentario e incompleto. Il primo giudice, Otnièl, è esemplare sotto ogni aspetto, ma con l'ultimo, Sansone, è rimasta solo una traccia dello schema, quando costui comincia a liberare Israele di sua iniziativa (13,5). Sembra che quanto più spazio è dedicato a un giudice tanto peggiore sia (solo per i primi giudici viene indicata la durata del periodo di pace), per cui il ciclo di Sansone costituisce il climax. I primi tre giudici pongono le basi per le storie successive perché stabiliscono qual è il ruolo dei capi. Con Debora inizia un rovesciamento dei ruoli, perché il giudice Barak non è in grado di fare da guida; al suo posto, per liberare Israele, Dio usa due donne. La storia di Gedeone mette in scena tre generazioni di una stessa famiglia: dopo la vittoria egli ritorna alle pratiche idolatriche (il suo nome era Ierub-Baal) e prende una concubina cananea, dalla quale avrà un figlio adoratore di Baal e omicida, Abimèlec, che come presagisce il suo nome («mio padre è re») si proclamerà re, ma farà una misera fine. In contrasto coi giudici minori che hanno molti figli, Iefte mette fine alla propria famiglia per un folle voto. Anche Sansone fallisce il suo compito non riuscendo a farsi una famiglia con dei figli, anzi viola la norma che proibiva i matrimoni con le straniere.

Questo progressivo deterioramento diventa uno sfacelo nella conclusione. Un uomo di Efraim di nome Mica si fabbrica degli idoli per un santuario privato e si procura un sacerdote (cap. 17), ma la tribù di Dan che è alla ricerca di un territorio si porta via con sé il sacerdote e il santuario di Mica (cap. 18). La concubina di un levita viene uccisa a Gàbaa in violazione delle leggi dell'ospitalità (cap. 19) e tutto Israele si impegna a vendicare questo delitto eliminando quasi

[22] R. Bartelmus, *Forschung am Richterbuch seit Martin Noth*, TRu 56 (1991) 221-259; K.M. Craig Jr., *Judges in Recent Research*, CBR 1 (2003) 159-185.

[23] I. Hjelm, *Jerusalem's Rise to Sovereignity: Zion and Gerizim in Competition* (JSOT SS 404), T&T Clark, London 2004, 195, collegandosi anche alla tesi di Strange. Vi sono elementi che si adattano bene all'epoca ellenistica: il sacrificio della figlia di Iefte ricorda l'*Ifigenia in Aulide* di Euripide, Sansone richiama i miti di Eracle, elementi della favola di Iotam hanno paralleli nella letteratura greca. Al contrario T.C. Butler, *Judges* (WBC), Nelson, Nashville 2009, lxxiv, lo colloca alla nascita della monarchia, nella rivalità tra Saul/Is-Boshet e Davide. Un'opinione diffusa ritiene che il canto di Debora (cap. 5) sia la composizione più antica dell'AT.

[24] D.W. Gooding, *The Composition of the Book of Judges*, Eretz Israel 16 (1982) 70-79; D.A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament. A Commentary on Genesis-Malachi*, Baker, Grand Rapids 2004, 119, nota una corrispondenza tra il prologo e l'epilogo: (a) guerra santa contro i cananei (1,1–2,5); (b) declino ciclico d'Israele (2,6–3,6); (b') permanente idolatria d'Israele (capp. 17-18); (a') guerra civile contro i beniaminiti (capp. 19-21); al centro stanno le vicende dei sette giudici maggiori.

[25] Una presa di posizione contro la lettura del libro come unità letteraria autonoma è quella di S. Frolov, *Rethinking Judges*, CBQ 71 (2009) 24-41.

del tutto la tribù di Beniamino (cap. 20), ma alla fine cercano di ricostruire la tribù consentendo un ratto delle figlie di Silo (cap. 21).

Altri elementi mostrano questo deterioramento, come la presentazione delle figure femminili. Acsa soddisfa le sue giuste rivendicazioni (1,12-15), Debora è un'autorità e Giaele un eroe (capp. 4-5), la figlia di Iefte è sacrificata (cap. 11), la moglie di Sansone è uccisa (15,6), la filistea Dalila fa catturare Sansone (cap. 16), la concubina del levita è violentata, uccisa e fatta a pezzi (cap. 19), le vergini di Iabes e le fanciulle di Silo sono rapite e violentate (cap. 21). Anche dal punto di vista militare si passa da una fase di vittorie a una di fallimenti, infedeltà e tragedie personali. Ogni volta che un israelita muore di morte violenta è sempre per mano di un altro israelita!

Rapporti col libro di Giosuè

Il libro dei Giudici è formalmente collegato al libro di Giosuè sia per la formula con cui inizia («dopo la morte di Giosuè» 1,1), sia per la ripetizione della notizia della morte di Giosuè (2,6-9 = Gs 24,28-31).[26] Questo legame suggerisce un confronto tra i due libri, da cui risulta un intenzionale capovolgimento di tutto quello che Giosuè ha compiuto.[27] Il libro di Giosuè inizia che non c'è Mosè, non c'è la terra, e il popolo rischia di spezzarsi in due con le tribù al di là del Giordano, ma alla fine della prima parte del libro il popolo unito ha conquistato un paese grazie al suo capo. Invece il libro dei Giudici inizia con Giosuè già morto, una tribù col ruolo di guida e con pochi alleati senza un capo, con un'alleanza spezzata e una situazione di apostasia (2,1-2). Il libro di Giosuè presenta poi la divisione del paese tra le tribù sotto una guida divina, mentre in quello dei Giudici ci sono capi effimeri, che si susseguono uno dopo l'altro e combattono per pezzetti di terra. Sichem, centro cultuale per Giosuè, diventa la patria di uno che si autoproclama re, Abimèlec, e vi avviene una strage (cap. 9); ammoniti e filistei minacciano Israele, che alla fine ha come guida un briccone (nella terminologia degli studiosi del folklore: *trickster*): Sansone.

Le tribù invece di allearsi alla fine si combattono a vicenda, violando le normali regole dell'ospitalità. L'alleanza stabilita alla fine del libro di Giosuè è del tutto scomparsa. Non compare più nessuna guida suscitata dal Signore e al posto delle donne-eroe ci sono le donne-vittime. Mentre Gs descrive la conquista del paese, Gdc mostra un disperato tentativo di difesa contro un invasore vittorioso, che prende tutte le iniziative. In Gs Israele si espande e accoglie dentro di sé anche Raab con la sua famiglia e i gabaoniti; invece in Gdc il popolo si contrae, alcuni combattono come solitari e, alla fine, l'intera tribù di Beniamino rischia di scomparire.

[26] D.M. GUNN, *Joshua and Judges*, in R. ALTER - F. KERMODE (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Harvard University Press, Cambridge MA 1987, 111, ricostruisce una struttura concentrica tra Gs 23-24 e Gdc 1,1–2,10; per esempio, 2,10 allude alla morte di Giuseppe (Gs 24,32) grazie alla fraseologia che riprende Es 1,6-8.

[27] T.C. BUTLER, *Joshua* (Word Biblical Commentary 7), Word Books, Waco 1983, lvii-lviii.

L'ironia

Un ulteriore esempio di deterioramento della situazione descritta dal libro è il parallelismo tra l'uccisione di Sisara, capo dell'esercito cananeo, grazie all'astuzia di una donna, Giaele (4,17-22) e la fine di Sansone, grazie all'astuzia di una donna filistea, Dalila (16,4-21). Dal loro punto di vista i filistei potevano considerare Dalila un'eroina, come gli israeliti consideravano Giaele! Il lettore, che ha una capacità conoscitiva superiore a quella dei personaggi del libro, riesce a cogliere i doppi sensi e gli equivoci. Otnièl cattura il re Cusan-Risatàim, cioè Cusan «doppiamente malvagio». Il mancino Eud è un beniaminita (letteralmente un «figlio della mano destra») e grazie al suo handicap riesce a ingannare le guardie del re di Moab, Eglon, che era «molto grasso» e il cui nome significa «vitello». La scena si conclude con una battuta volgare, perché Eud sventra Eglon, ma le guardie dalla puzza pensano che il re sia impegnato nelle sue funzioni corporali. L'ironia richiede al lettore un'attenzione all'espressione linguistica, perciò nel testo troviamo di nuovo eziologie (2,5: Bochìm perché piangono; 15,14-17: Lechì è la mascella d'asino), ma anche indovinelli (14,12-18) e favole (9,8-15). Al lettore è anche richiesta l'abilità di fare confronti con altri testi biblici, come nel caso dell'ospitalità violata (cap. 19) che rimanda a Gn 19, oppure del sacrificio della figlia di Iefte (11,34-40) che rimanda a Gn 22.

3.2. Aspetti teologici

Lo schema deuteronomistico

La struttura fondamentale che ricorre in tutto il libro come fattore unificante la storia dei singoli giudici consiste dei seguenti elementi. *a)* All'inizio il popolo commette «ciò che è male» (2,11; 3,7.12; 4,1; 6,1; 10,6; 13,1). *b)* Allora Dio lascia che Israele sia oppresso dai nemici (2,14; 3,8.12; 4,2; 6,1; 10,7; 13,1). *c)* In questa situazione di oppressione Israele grida al Signore (3,9.15; 4,3; 6,6; 10,10). *d)* Dio suscita quindi un salvatore (3,9.15), anche se è sempre il Signore a procurare la vittoria al suo popolo. *e)* Il nemico viene soggiogato (3,30; 8,28; 11,33) e finalmente *f)* il paese ottiene il «riposo» (3,11.30; 5,31; 8,28).

Questo schema deuteronomistico dà al libro la sua impronta decisiva e abbiamo visto come progressivamente si dissolva. Lo schema mostra in atto la teologia dell'alleanza, per cui se il patto viene osservato c'è la benedizione, mentre alla disobbedienza segue la maledizione. Ma al popolo è chiesta solo l'obbedienza e non un impegno militare contro i nemici, perché la salvezza resta sempre un dono del Signore, che sa infondere coraggio e rassicurare con dei segni (6,15-21.33-40). «Lo spirito del Signore» (3,10; 6,34; 11,29; 13,25; 14,6.19; 15,14) scende sul giudice, perché è il Signore ad agire. Il messaggio del libro è dunque rivolto a un popolo che si trova nel momento dell'oppressione, perché ritorni all'obbedienza dell'alleanza, perché il Signore è sempre pronto ad ascoltare il lamento del suo popolo. Nello stesso tempo è un invito a non aver fiducia nelle possibilità autonome di procurarsi la salvezza.

La monarchia

La struttura della parte conclusiva del libro è segnata dal ritornello che «in quel tempo non c'era un re in Israele» (17,6; 18,1; 19,1; 21,25), per cui «ognuno faceva come gli sembrava bene» (17,6; 21,25).[28] A prima vista sembra che il libro sia un manifesto a favore della monarchia davidica per superare una tragica situazione di anarchia, quale appare negli ultimi capitoli, ma vi sono molti indizi che mostrano un atteggiamento polemico nei confronti della monarchia, non solo perché i nemici sono sempre rappresentati da un re, ma soprattutto perché vi troviamo una forte dichiarazione antimonarchica nell'apologia di Iotam contro Abimèlec (9,8-15).

Il problema di trovare una guida per il popolo è fondamentale nel libro (a differenza di Gs), perché all'inizio del libro e all'inizio dell'ultimo atto leggiamo la stessa domanda e la stessa risposta: «chi di noi andrà per primo a combattere...? Il Signore rispose: Giuda andrà...» (1,1-2 = 20,18). Esso inizia con la fine a Gerusalemme di un re, che a sua volta aveva catturato altri settanta re (1,6-7), ha al centro il tentativo fallito di Abimèlec di farsi re, e finisce col ritornello che non c'era un re in Israele. I singoli giudici appaiono alla fine strumenti inutili e spesso portano la crisi all'interno di Israele (per esempio 12,1-7); inoltre l'eroe ha come unico quadro di riferimento la propria famiglia: sono individualisti, come si vede chiaramente con Sansone. La conclusione riconferma allora l'importanza del sistema tribale, cioè della propria famiglia (21,24).

Vedremo anche nel libro di Samuele la polemica contro la monarchia. Dalla conclusione del libro dei Re emergerà il senso complessivo della storiografia deuteronomistica e il suo rapporto con l'istituzione monarchica.

Le donne

Una caratteristica del libro dei Giudici è la notevole presenza di figure femminili: se ne contano una ventina, e ciò è ancor più significativo dato l'orientamento patriarcale della società israelitica. La loro presenza risalta ancora di più perché il loro intervento nella storia risulta positivo, al confronto di quello maschile. Ma le letture femministe della Bibbia hanno ridimensionato questo spazio.[29] Ad esempio, molte vengono indicate in modo generico, senza un nome, e ciò serve a svalutare un personaggio, invece i maschi sono addirittura accompagnati da una nota genealogica. Sei donne sono presentate come esterne alla comunità dell'autore o perché straniere o perché prostitute. Inoltre le donne sono definite dalla loro relazione parentale con un uomo (moglie o figlia) oppure dal loro rapporto con un territorio (quelle di Iabes e di Silo). Dunque, il testo ha una

[28] La versione della LXX inserisce il libro di Rut tra Gdc e 1Sam perché il racconto si colloca «al tempo dei giudici» (1,1), ma descritto in modo più sereno, per cui si interrompe il passaggio dal caos alla monarchia e l'attenzione si sposta al tema dell'ospitalità in giustapposizione a Gdc 19-21.

[29] A. BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Judges* (The Feminist Companion to the Bible 4), Sheffield Academic Press, Sheffield 1993; A. BRENNER (ed.), *Judges* (The Feminist Companion to the Bible [Second series] 4), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999.

prospettiva maschilista, come è evidente quando si serve delle donne per rendere infamante la morte del guerriero (9,54).

La lettura femminista non consiste tanto nel rivalutare le figure femminili della Bibbia, ma nel cambiare il punto di vista del lettore, che diventa una lettrice; si tratta di leggere dal punto di vista di una donna, cioè di tener conto delle differenze di genere che sono di natura culturale. Per esempio, gli esegeti (maschi) hanno accusato Giaele di slealtà (4,17-22), perché Sisara si aspettava di essere accolto dalla moglie di un suo alleato e invece viene ucciso proprio da lei. Ma il primo a violare le leggi dell'ospitalità è Sisara, che va nella tenda della donna e non dal capofamiglia, inoltre è lui a chiedere cose e a pretendere che la donna mentisca negando che lì ci sia un «uomo». Giaele piuttosto che un omicidio commette un atto di legittima difesa, come si può cogliere anche dalle allusioni sessuali nel modo in cui fu ucciso (più chiare a 5,27). Si tratta di un simbolo della vittoria dell'emarginato sulla violenza strutturale della società (maschilista: vedi 5,30).

4. IL LIBRO DI SAMUELE

4.1. Aspetti letterari

Problemi

Il testo ebraico del libro di Samuele non ci è giunto in buono stato, in particolare per le omissioni dovute a omoteleuton e aplografie, per cui si è di solito usata la versione greca per correggere il TM. La situazione è cambiata con la scoperta dei manoscritti di Qumran; infatti, si vide che le varianti della versione greca erano basate su un testo ebraico differente dal TM. Questa osservazione portò alla cosiddetta "teoria dei testi locali" di F.M. Cross, che collega i tipi testuali a tre aree geografiche (Egitto, Palestina, Babilonia); ma oggi si preferisce parlare di una fluidità del testo precanonico.

L'altra difficoltà che presenta lo studio di questo libro è data dalla sua integrità e dai suoi confini. Nel TM il libro di Samuele costituisce un unico libro, come indica la somma dei versetti nel colofone, ma la traduzione greca ha riunito assieme il libro di Samuele e quello dei Re facendo un gruppo di quattro "libri dei Regni". Anche la Vulgata conferma l'unità del libro («incipit liber Samuhelis id est regum primus et secundus»). L'uso greco ha poi influenzato gli umanisti: Bomberg lo adottò nell'*editio princeps* della Bibbia rabbinica (1517) e da allora è diventato un uso comune anche per il testo ebraico. Un'altra minaccia all'integrità del libro è venuta dall'ipotesi deuteronomistica, secondo cui la storia sarebbe distinta in epoche grazie alle inserzioni del Dtr e così si sarebbe creata un'epoca dei giudici da Gdc 2 a 1Sam 12, infatti Samuele compare sulla scena con le caratteristiche di un giudice e da 1Sam 13 inizia l'epoca della monarchia unita.

Oltre ai confini esterni del libro sono risultate problematiche anche le divisioni interne del libro. L'approccio tradizionale distingue tre parti caratterizzate

da ciascuno dei tre protagonisti: Samuele (1Sam 1-12), Saul (1Sam 13-31), Davide (2Sam); però lo studio delle fonti ha ricostruito una situazione più complessa. In un primo tempo si sono identificate in 1Sam 8-14 due fonti o filoni paralleli, uno filomonarchico e uno antimonarchico, che poi vennero identificati con le due fonti J ed E del Pentateuco. In un secondo tempo non si sono più cercati strati, ma si è visto nel materiale presente nel libro una collezione di storie in origine indipendenti (magari collegate a santuari come Gàlgala, Mispa, Rama), che erano poi state collegate insieme a formare una narrazione continua. In questo tipo di approccio, proseguendo il lavoro di Leonhard Rost, si sono identificati un antico "racconto dell'arca" (1Sam 4-6 + 2Sam 6), una storia dell'ascesa di Davide (una specie di *Bildungsroman*, fatto di frammenti dalla sezione 1Sam 23 - 2Re 5, ma poi ampliata da altri studiosi) e una storia della successione di Davide (2Sam 9-20 + 1Re 1-2).[30] Successivamente si è passati allo studio della redazione con la teoria di Noth, che includeva Sam nella storia deuteronomistica, ma che comunque riconosceva pochi interventi del Dtr in Sam. Questi approcci alla storia della formazione del libro si occupano soprattutto di collocare nello spazio e nel tempo queste fonti o tradizioni e in genere le vedono molto prossime agli eventi narrati, se non addirittura contemporanee, e attribuiscono l'atteggiamento antimonarchico a un'origine settentrionale della tradizione. Gli studi più recenti hanno invece operato una svolta partendo dalla forma canonica del testo letto con un approccio narrativo e, nella misura in cui riconoscono l'arte del narratore e l'artificiosità della composizione letteraria, spostano sempre più in basso la datazione del testo.[31]

Questa situazione complessa ci induce ad analizzare il libro partendo dai singoli blocchi identificati nel corso delle precedenti ricerche e di indicare alcuni elementi strutturali.

La tradizione di Silo

I primi tre capitoli descrivono la fine del regno del santuario di Silo, dove era conservata l'arca, a causa dell'indegna condotta dei figli del sacerdote Eli. L'inizio del libro è un richiamo al libro della Genesi: Elkanà ha due mogli, una con figli e l'altra sterile, che stanno nella stessa relazione come Abramo, Sara e Agar, ma qui la scena è dominata dalla moglie sterile, Anna. Questa allusione costituisce un annuncio del tema del libro, cioè la fondazione di una famiglia, la dinastia regale. Nel pellegrinaggio annuale al santuario Anna prega per ottenere un figlio e viene esaudita. Dopo averlo svezzato lo riporta al santuario e lo offre al Signore (*šā'ûl l-yhwh*: il gioco di parole ha fatto pensare che in origine si riferisse in-

[30] L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT 42), Kohlhammer, Stuttgart 1926, oltre alla storia dell'ascesa di Davide e alla *Ladeerzählung* aveva identificato anche un resoconto sulla guerra ammonita (10,6–11,1; 12,26-31).

[31] Una rassegna di studi che segnano una svolta verso la critica letteraria è quella di K. Bodner, *Ark-Eology: Shifting Emphases in "Ark Narrative" Scholarship*, CBR 4 (2006) 169-197. La critica letteraria riesce a spiegare anche le difficoltà testuali: J.E. Harvey, *Tendenz and Textual Criticism in 1 Samuel 2–10*, JSOT 96 (2001) 71-81.

vece a Saul, vedi anche 1,20). In questa occasione Anna eleva un cantico (2,1-10; cf il *Magnificat*). Il seguito mette in contrapposizione i progressi del figlio di Anna, Samuele (2,11.18-21.26; 3,1-10.19-21), col declino dei figli di Eli (2,12-17.22-25.27-36; 3,11-18). La fine della casa di Eli (segnata anche dalla sua progressiva cecità) costituisce anche l'inizio del racconto sull'arca (cap. 4). In questo confronto viene anche prefigurata un'altra carriera divergente: quella dell'ascesa di Davide rispetto al declino di Saul.

Il cantico di Anna costituisce una chiave ermeneutica per leggere il seguito del libro, anzi di tutta la storia, che anche se non vedrà spesso la presenza divina, andrà comunque compresa in un'ottica teocentrica. Il Dio che «abbassa ed esalta» (2,7) e che «darà forza al suo re» (2,10) è il Signore della storia. Il cantico forma anche un'inclusione con gli ultimi capitoli di 2Sam, dove ricorrono espressioni simili: Dio che è «roccia» (2,2; 2Sam 23,3), che abbassa ed esalta (2Sam 22,28), che benedice il re «suo unto» (2,10; 2Sam 22,51), che fa vivere e morire (2,6-8; cf 2Sam 22,17-19). Il riferimento a un re sembra fuori posto, ma esso annuncia un'ideologia della regalità davidica.

La chiamata di Samuele (cap. 3) è conforme alle altre vocazioni profetiche e perciò autentifica la sua parola come parola profetica, ma nel seguito della storia Samuele ricoprirà anche altri ruoli, come quello di giudice, sacerdote e veggente.

La storia dell'arca

La chiamata di Samuele contiene anche un messaggio profetico sulla fine della casa di Eli che viene raccontata nella successiva storia dell'arca, la quale inizia col resoconto del disastro in cui va incontro Israele di fronte ai filistei quando l'arca viene catturata (cap. 4). Ma in tutta questa vicenda Samuele non è presente; per questo si è pensato a un racconto autonomo (capp. 4-6), che comprendeva anche il trasporto dell'arca a Gerusalemme (2Sam 6) e che fosse il *hierós lógos*, il racconto fondatore del tempio di Gerusalemme, che conteneva l'arca. La collocazione di questo episodio subito dopo la presentazione negativa della casa di Eli dà un particolare significato alla perdita dell'arca, perché viene vista come conseguenza del peccato dei figli di Eli. Il rapporto tra parola profetica e suo compimento (3,19) è mostrato dai parallelismi tra la chiamata di Samuele (3,2-18), che riceve il messaggio sulla condanna della casa di Eli, e la morte di Eli (4,12-18): Eli è seduto e non può vedere (3,2; 4,13.15), uno corre da lui (3,5; 4,12) ed Eli chiede cosa succede (3,17; 4,16). La morte di Eli serve anche come anticipazione della caduta di Saul (Eli era seduto sul «suo trono» 4,13).

I mali che la presenza dell'arca procura ai filistei sono un'allusione alle piaghe d'Egitto, espressamente citato in 4,8; 6,6. Nello stesso tempo l'episodio rimanda alla perdita dell'arca in occasione della distruzione di Gerusalemme e dell'esilio: «se n'è andata lontano da Israele la gloria» (4,21-22: *gālāh kābôd*).

Lo scontro tra Israele e i filistei si trasferisce in un campo di battaglia particolare: nel tempio del dio Dagon, dove l'arca viene trasportata, come era abitu-

dine trasportare le immagini delle divinità dei popoli sconfitti. Lo scontro è dunque uno scontro tra due divinità e rivela la natura ultima del vero salvatore d'Israele. L'arca viene perciò restituita, ma si ferma al campo di Giosuè (6,14) e così richiama l'ingresso nella terra promessa ad opera dell'altro Giosuè, quello del libro omonimo, e crea l'attesa per un nuovo inizio.

Il cap. 7 presenta Samuele come giudice che libera Israele e segna anche la fine dell'epoca dei giudici. Nello stesso tempo vengono ricordate le esigenze dell'alleanza e la necessità di servire solo il Signore; perciò il popolo abbandona gli altri dèi e ottiene la vittoria sui filistei e si capovolge la situazione del cap. 4. Però sembra che il popolo non abbia capito che è il Signore che guida la storia, perché nell'episodio successivo chiederà un re.

La nascita della monarchia

1Sam 8-12 descrive le varie tappe che portano all'intronizzazione del primo re: Saul. Nella prima scena (cap. 8) poiché i figli di Samuele si comportano in modo indegno (come quelli di Eli!), il popolo va da Samuele a chiedere un re «come avviene per tutti i popoli» (v. 5), ma Samuele risponde con un elenco di soprusi e di pretese che avanzano i re. Nella seconda scena (9,1–10,16) Saul viene mandato dal padre a cercare le asine che si erano smarrite e, poiché non le trova, va a consultare il veggente Samuele, che poi lo unge re di nascosto. La terza tappa (10,17-27) vede Samuele e tutto il popolo riuniti per scegliere attraverso la sorte il re e viene designato Saul. Nella quarta tappa (cap. 11) Saul è acclamato re in seguito a una vittoria contro gli ammoniti nello stile degli antichi giudici. Alla fine (cap. 12) Samuele pronuncia un discorso di addio in cui dichiara la propria rettitudine e invita il popolo alla fedeltà al Signore per evitare una brutta fine.

I diversi modi in cui Saul viene fatto re mostrano l'importanza di questo evento che viene suggellato in più forme tradizionali: unzione regale, sorte divina, prestanza fisica (10,23), acclamazione del popolo, azione vittoriosa contro il nemico. Ma la critica delle fonti, fin dall'inizio, ha distinto in queste cinque scene due filoni paralleli: uno antimonarchico (B) e uno filomonarchico (A) in questa successione: B (cap. 8), A (9,1–10,16), B (10,17-27), A (cap. 11), B (cap. 12). Anche se la scena centrale (10,17-27) sembra filomonarchica perché la scelta tramite sorte può indicare l'espressione della scelta divina e i vv. 24-27 rivelano un entusiasmo per il re, il testo mostra elementi stridenti, come i vv. 17-19 che riprendono il tono polemico del cap. 8. Inoltre, il gettare le sorti può essere visto come una forma di disapprovazione del Signore verso la monarchia, perché altri casi simili riguardano la scoperta di uno colpevole di aver danneggiato la comunità (14,38-46; Gs 7,16-26). Infine, la stesura di un «*mišpaṭ* del regno», cioè di diritti e doveri (v. 25), pone un limite al potere del re.

I due filoni sono stati poi collegati dagli studiosi alle due fonti del Pentateuco: J filomonarchica ed E antimonarchica (Eissfeldt attribuì il cap. 11 alla fonte laica). Invece Noth attribuì l'atteggiamento antimonarchico al Dtr e quello filomonarchico a una fonte predeuteronomistica; per lui il discorso del cap. 12 segnava la fine dell'epoca dei giudici. Al contrario altri attribuiscono l'atteggiamento filomonarchico al Dtr, mentre quello che mira a discutere il problema della monarchia è attribuito a una seconda edizione deuteronomistica. Ma l'accostamento di queste scene produce come effetto finale una struttura simmetrica da cui emerge un primato dell'atteggiamento antimonarchico, che finisce per trovarsi ai due estremi e al centro. Altri elementi sottolineano il tono antimonarchico di questi capitoli. Innanzitutto, nelle cosiddette sezioni filomonarchiche non si trovano esplicite dichiarazioni a favore del re (in 9,16; 10,1 si usa *nāgîd* e non *melek*). Inoltre, il cap. 7 che precede immediatamente questo ciclo di racconti è un'apologia per la teocrazia del periodo dei giudici, che erano in grado di intervenire nelle crisi che il popolo doveva affrontare.

Un problema a parte riguarda la collocazione nello spazio e nel tempo di questi racconti. Fino a non molto tempo fa li si riteneva coevi agli eventi narrati. Il discorso di Samuele del cap. 8 è stato visto come una critica al regno di Salomone oppure alle monarchie delle città-stato cananee, ma è stato anche collocato nel clima della ribellione di Assalonne, già nel regno di Davide. L'episodio della ricerca delle asine da parte di Saul è stato attribuito a una tradizione popolare autonoma da Samuele, che sarebbe stato aggiunto in seguito, mentre in origine si trattava di un anonimo veggente; però il fatto che Samuele, noto a tutto Israele «da Dan a Bersabea» (3,20), venga presentato come uno sconosciuto per Saul non indica necessariamente una fonte diversa, ma può essere uno stratagemma letterario per creare una certa *suspense*. Alcuni pensano che la vittoria sugli ammoniti (cap. 11) rappresenti più da vicino le circostanze storiche in cui Saul divenne re; infatti viene investito dallo spirito di Dio (11,6) come gli antichi giudici. Però può darsi che la narrazione sia stata deliberatamente composta per evidenziare questo confronto coi liberatori del passato, insinuando che anche se c'è un re la salvezza arriva ancora secondo la vecchia modalità e che perciò bastava il vecchio sistema tradizionale premonarchico (come nel cap. 7).

Il regno di Saul

Saul è già presente dal cap. 9 e occupa la scena fino alla sua morte (1Sam 31), però alcuni indizi suggeriscono di limitare la storia del suo regno ai capp. 13-15. L'inizio di questa sezione è segnato dalla tipica formula (incompleta: 13,1) dell'accessione al regno tipica dei libri dei Re e la fine è indicata profeticamente dallo strappo delle vesti di Samuele (15,28) e dal fatto che Samuele non vedrà più Saul e lo piange come morto (15,35: *ʾbl*). Subito dopo c'è infatti l'unzione di Davide (cap. 16). La funzione di questi capitoli è quella di giustificare il motivo per cui Saul fu ritenuto indegno di essere re d'Israele. Se leggiamo in un unico blocco i capp. 8-15 vediamo un contrasto tra il re che il Signore concede al popolo (*lāhem* «per loro», 8,22) e il re che il Signore prenderà per sé (*lî* «per me» 16,1), per cui il destino di Saul è già segnato dall'inizio: il popolo ha rigettato il Signore (8,7; 10,19) e ora il Signore rigetta il loro re (15,23.26 sempre il verbo *mʾs*).

Il motivo specifico del rigetto di Saul, che viene messo al centro di questi capitoli, è la disobbedienza: per due volte Saul non esegue completamente le istruzioni di Samuele. La prima volta offre un sacrificio senza aspettare Samuele (cap. 13) e la seconda volta non esegue il voto di sterminio contro gli amaleciti, perché risparmia il re e il meglio del bottino (cap. 15). Al centro sta un altro episodio che mostra l'inadeguatezza di Saul, perché è suo figlio Gionata ad assolvere il compito di liberatore, che attacca l'accampamento filisteo, mentre il Signore sconfigge i nemici. Anzi, Saul non fa che passare da un errore all'altro: maledice chiunque mangerà prima che lui abbia finito di vendicarsi dei «suoi nemici» (14,24). Gionata, ignaro di ciò, mangia e quindi il padre lo condanna a morte, ma il popolo interviene a salvarlo. Saul, che disobbedisce a Dio, pronuncia la condanna a morte del proprio figlio e poi risparmia dallo sterminio il re degli amaleciti (15,9)!

La storia dell'ascesa di Davide

Quando Rost identificò questa fonte egli si riferiva a pochi frammenti che andavano da 1Sam 23 a 2Sam 5,10, ma successivamente c'è stata la tendenza ad ampliare questo materiale, prima includendo 16,1-13, che era presupposto da 2Sam 7,8 (Davide come pastore), arrivando fino a 1Sam 15,1 perché il capitolo precedente finiva con un sommario del regno di Saul. Anche la datazione ha finito per spostarsi sempre più in basso; infatti si è supposta una funzione propagandistica sotto Davide (paragonata all'apologia di Khattushilish per legittimare un usurpatore), sotto Salomone, sotto il sanguinario Ieu, sotto Ezechia o, infine, sotto Giosia (per legittimare la pretesa sui territori settentrionali). Se si tiene presente che il problema di 1Sam 8-12 era quello di capire come mai un popolo che aveva come unico re YHWH sia poi diventato una monarchia umana, allora il problema che emerge dopo il cap. 13 è quello di legittimare la dinastia davidica.

Dal punto di vista letterario la storia di Saul è ben costruita: dopo l'istituzione della monarchia (1Sam 8-12) egli inizia il suo regno con una guerra contro i filistei (cap. 13) e allo stesso modo lo finisce (cap. 31). Ma tutta questa storia è segnata dal contrasto tra il re respinto dal Signore per la sua disobbedienza e il nuovo unto, Davide. Si pone così il problema della legittimità della linea regale davidica: la monarchia è dinastica, ma la monarchia israelita non proviene dal suo primo re. 1Sam 13-31 cerca di risolvere questo problema sia mettendo in contrasto i due re, sia inserendo la mediazione di Gionata, il figlio di Saul, che in quanto erede può abdicare, almeno simbolicamente, consegnando i propri vestiti e le armi a Davide (18,4), il quale non aveva potuto fare lo stesso coi vestiti di Saul (17,38-39).[32]

Le vicende di Saul sono ora collocate nella storia dell'ascesa al potere di Davide, e la loro conclusione svolge un preciso ruolo in questo passaggio a Davide. La serie di eventi che porta alla fine di Saul costituisce, a prima vista, un'u-

[32] D. JOBLING, *The Sense of Biblical Narrative* (JSOT SS 7), Sheffield Academic Press, Sheffield 1978, 22.

nità letteraria (1Sam 27-31), perché tutti gli episodi sono tra di loro collegati e unificati dal tema dello scontro finale tra Saul e i filistei. Essi sono preceduti da tre episodi in cui Davide è tentato di uccidere Saul, poi Nabal e poi ancora Saul (capp. 24-26), ma egli non cede a questa tentazione e così non si macchia del loro sangue. Anche il materiale che segue (2Sam 1-4) ha a che fare con una serie di morti: nel passaggio del potere reale a Davide diversi membri del partito di Saul vengono eliminati (un amalecita, Abner, Is-Baal). Ma anche in questi casi Davide si proclama sempre innocente (1,16; 3,28; 4,11). Dunque, sia nel materiale precedente che in quello successivo si parla di morte, di colpa, di vendette. Forse era opinione diffusa che Davide fosse implicato in queste morti, come dice esplicitamente Shimei quando impreca contro Davide dichiarandolo sanguinario (2Sam 16,7-8). Se circola l'opinione che Davide sia un sanguinario, e il libro delle Cronache usa proprio questo motivo per spiegare come mai Davide non possa costruire il tempio (1Cr 22,8; 28,3), allora occorre una prova di innocenza: i capp. 27-31 dichiarano questa innocenza nella forma della narrazione.

Il prologo alla storia di Davide è l'episodio dell'unzione segreta ad opera di Samuele (16,1-13), un testo che alcuni ritengono posteriore perché l'unzione verrà ripetuta più tardi (2Sam 2,4; 5,3), ma che serve a giustificare agli occhi del lettore la legittimità del successivo comportamento di Davide. Tutto il seguito della storia è fatto di doppioni, probabilmente risalenti a tradizioni diverse, ma che mostrano anche a livello compositivo l'importanza e la problematicità dell'istituzione monarchica. Davide va alla corte di Saul perché chiamato come musicista (16,14-23), oppure capita per caso nel campo di battaglia e sconfigge Golia (17,1–18,5). Saul è invidioso per i successi di Davide (18,12-26.28-30) e attenta due volte alla sua vita (18,10-11; 19,9-10) e due volte gli promette una figlia in sposa (18,17-27). Gionata interviene due volte presso suo padre Saul a favore di Davide (19,1-7; 20). Davide è tradito due volte proprio da coloro che egli aiuta (cap. 23), due volte risparmia Saul (24; 26) e due volte si rifugia da Achis, un re filisteo (21,11-16; 27).

Al centro di questa serie di doppioni emerge isolata la storia di Nabal e Abigail (cap. 25), la cui importanza è segnata dalla notizia della morte di Samuele all'inizio (v. 1). L'episodio è al centro delle due occasioni in cui Davide ha la possibilità di uccidere Saul, ma gli risparmia la vita; perciò sottolinea ulteriormente l'estraneità di Davide alla fine di Saul, adombrata nella morte di *Nābāl* (letteralmente «lo stolto»). Nabal aveva rifiutato di aiutare Davide, che perciò si dirige contro di lui per punirlo, ma la moglie Abigail si reca da Davide per scusarsi al posto dello stolto marito e il discorso della donna contiene la giustificazione dell'ascesa di Davide: il Signore è con lui e gli darà una casa duratura. Davide benedice allora il Signore per avergli risparmiato di versare sangue. Ma quando la donna racconta al marito ciò che ha fatto, il marito si ammala e muore.

L'insistenza sull'innocenza di Davide, che in questi capitoli sembra una specie di capobanda, appare evidente nella sua assenza alla morte di Saul. L'esito del confronto tra il declino di Saul respinto e l'ascesa del nuovo eletto si nota anche nella disposizione delle scene:

a: 27,1–28,2. Davide inganna Achis: compie razzie, ma non lascia vivo nessun testimone, per cui Achis è convinto che Davide stia invece combattendo contro Giuda. Quando i filistei si muovono per combattere contro Israele anche Davide è convocato e risponde ad Achis in modo ambiguo: «tu sai già quello che farà il tuo servo».

b: 28,3-12. Saul inganna la negromante di Endor: si reca di notte, travestito per non farsi riconoscere, e chiede alla donna di evocare Samuele, che era morto. La donna si spaventa quando riconosce Saul, che aveva bandito tutti i negromanti dal regno.

b': 28,13-25. Samuele compare e condanna Saul.

a': cap. 29. Achis assolve Davide, perché se ne fa garante e dichiara per tre volte di non aver trovato nulla di male in lui; ma i filistei rimandano indietro questo gruppo di ebrei.

c: cap. 30. Davide sconfigge gli amaleciti e il bottino è distribuito a tutti e mandato in dono anche agli anziani di Giuda.

c': cap. 31. Saul è sconfitto dai filistei, i suoi figli vengono uccisi e lui stesso ferito si getta sulla propria spada e muore. Il suo cadavere è appeso alle mura di Beisan, da dove di notte verrà sottratto per essere bruciato e sepolto a Iabes di Galaad, la città con cui era iniziata la storia di Saul re (cap. 11).

Questo gruppo di capitoli appare ben organizzato: dapprima vi è la descrizione delle trasformazioni dei caratteri dei personaggi (le prime quattro scene sono in una disposizione concentrica: *a b b' a'*); poi, le ultime due scene mostrano nei fatti la conseguenza di questa trasformazione. Il tema dell'inganno, presente nelle scene centrali (*b b'*), è fondamentale per il passaggio della regalità da Saul a Davide: ambedue non sono ciò che appaiono e il lettore sa che Davide non è un traditore, ma il futuro re, e che Saul non è più il re.

All'inizio del secondo libro Davide riceve la notizia della morte di Saul (altro doppione) ed eleva un lamento (2Sam 1). Egli comincia a regnare su Giuda, mentre in Israele è stato fatto re un figlio di Saul, Is-Baal. Solo dopo altre morti Davide diventa anche re d'Israele e conquista Gerusalemme (cap. 5). A questo punto Davide trasporta l'arca a Gerusalemme (cap. 6) e vuole costruire una casa per il Signore, ma il profeta Natan (cap. 7) annuncia che sarà invece il Signore a costruire una casa per Davide, mentre sarà suo figlio, il suo successore, a costruire il tempio. Questo oracolo di Natan costituisce un momento importante per il suo contenuto teologico e per questo ha subito diversi rimaneggiamenti durante la sua trasmissione.

2Sam 6-8 sembra costituito da materiali diversi, perché il trasporto dell'arca rimanda alla storia dell'arca all'inizio di 1Sam, mentre l'oracolo di Natan non ha alcun rapporto con la narrazione; qualcuno l'ha ritenuto un discorso composto dal Dtr. Ma il materiale è stato accostato in maniera tale da contrapporre l'arca (cap. 6) e la dinastia (cap. 7), che sono i simboli delle due esistenze di Israele: le tribù e lo stato. Questa giustapposizione è incorniciata dalle notizie sui figli e sugli ufficiali di Davide (5,13-16; 8,15-18) e dalle notizie sulle guerre di Davide (5,17-25; 8,1-14). Nel caso delle battaglie è significativo il confronto tra la prima narrazione, in cui il Signore è sempre presente e guida le operazioni nello stile tipico delle guerre del libro dei Giudici, e la seconda relazione sulle guerre del re, dove l'iniziativa è sempre di Davide e il Signore è messo in secondo piano (8,6.14).

La storia della successione

Si è spesso ritenuto che la storia della successione a Davide fosse la più antica opera storiografica israelitica e che risalisse a testimoni oculari per la vivacità della descrizione, per l'assenza dell'intervento divino, per i caratteri così umani dei personaggi, e la si collocava all'epoca di Salomone, perché essa descrive le tappe attraverso cui Salomone arriva al trono soppiantando i fratelli Amnon, Assalonne e Adonia; difatti egli compare sulla scena solo in 1Re e solo dopo che i rivali si sono, per così dire, squalificati. Ma è stato fatto notare che la descrizione di una scena così privata come la violenza a Tamar (cap. 13) non consente di usare l'aggettivo "storico" in senso stretto. Si è poi spostata la redazione di questa storia nella corte di Gerusalemme sotto Ezechia, cioè quando inizia un passaggio verso uno stato vero e proprio con un'amministrazione centrale. Qualcuno scende all'epoca postesilica e vi vede una polemica contro il messianismo davidico. Altri parlano di una "storia di corte" interessata alla psicologia dei personaggi più che alla propaganda politica; per questo è concentrata su Davide e finisce con la sua morte. Qualcuno la attribuisce a circoli sapienziali; per cui si tratterebbe di una narrazione con intento didattico, come le istruzioni dell'egiziano Amenemhet; altri ancora pensano che appartenga alla letteratura di intrattenimento.

La delimitazione di questa storia crea una serie di problemi. Innanzitutto, l'inizio è stato posto a 6,16, poi a 9,1 (magari preceduto da 2Sam 21,1-14), poi hanno aggiunto gran parte dei capp. 2-4. Così anche per la fine si è proposto 2Re 2,12 oppure 2,46. Ma il problema più grave è l'eliminazione di 2Sam 21-24, trattati come un'appendice. Se teniamo davanti il testo nella sua forma finale, la storia si può dividere in tre momenti, che hanno sempre a che fare con i figli, ma che mostrano anche l'inadeguatezza di Davide, che invece di andare in guerra sta a casa a insidiare la donna del suo guerriero, non prende posizione davanti alla violenza del figlio Amnon ma si fa circuire dalla donna di Tekòa, infine scappa davanti al figlio Assalonne.

All'inizio Davide concede generosamente al figlio di Gionata, ultimo erede della dinastia di Saul, di sedere sempre alla sua tavola, cioè di entrare a far parte della sua famiglia (cap. 9), ma nello stesso tempo si mostra cinico contro Uria l'ittita, al quale porta via la moglie Betsabea facendolo uccidere in battaglia (cap. 11). Natan lo rimprovera e annuncia la morte del figlio di Davide che ora nascerà da Betsabea, la quale poi sarà la madre di Salomone (cap. 12). La scena successiva è un dramma familiare: il primogenito Amnon violenta la sorella Tamar e il fratello Assalonne lo uccide per vendicare la sorella (cap. 13); egli dovrà fuggire, ma poi otterrà il perdono (cap. 14). Il terzo momento è la storia della ribellione di Assalonne che si proclama re (capp. 15-20). Mentre nelle due

scene precedenti il dramma si svolgeva all'interno di una casa, qui siamo all'esterno. Già all'inizio Assalonne è alla porta della città a farsi amici e questa volta Davide è costretto a partire da Gerusalemme per tornarvi solo dopo la morte del figlio ribelle.

Le appendici

2Sam 21-24 contiene materiale di diversa natura, ma esso è stato organizzato in una forma coerente, a chiasmo:

a	carestia inflitta dal Signore per il massacro dei gabaoniti fatto da Saul	21,1-14
b	elenco di eroi dell'esercito di Davide e loro prodezze	21,15-22
c	salmo (= Sal 18): riferimento all'inizio del regno (v. 1)	cap. 22
c'	salmo: riferimento alla fine del regno (v. 1)	23,1-7
b'	elenco di prodi di Davide e loro prodezze	23,8-39
a'	peste inflitta dal Signore per il censimento di Davide	cap. 24

La posizione di questi capitoli funge quasi da sommario del regno di Davide; infatti la parte che segue (1Re 1-2) è già centrata su Salomone. Se siamo alla conclusione del regno di Davide, allora possiamo leggere come unità l'insieme 2Sam 5-24, cioè tutto il periodo di regno su tutto Israele, quindi i capp. 5-8 (anche questi costruiti a chiasmo) e 21-24 costituiscono i confini della narrazione coerente dei capp. 9-20. La funzione di questo inquadramento potrebbe sembrare quella di offrire una visione positiva di tutto il regno di Davide, perché anche la colpa del censimento è già stata scontata da Davide e in questa maniera si cerca di attenuare l'immagine negativa che emergeva dai capp. 9-20. Ma questi capitoli finali svolgono anche un ruolo importante nel distinguere la storia in due fasi: Davide benedetto (capp. 2-7) e Davide condannato (capp. 9-24).

Essi formano inoltre un'inclusione con l'inizio del primo libro: il salmo di 2Sam 22 corrisponde al cantico di Anna, che aveva introdotto il tema dell'inversione (1Sam 2). Ora Davide ha realizzato il programma annunciato: egli è l'ultimo diventato primo. Manca ancora una cosa per essere il vero re obbediente al Signore, come aveva chiesto Samuele, e ora, in conseguenza della piaga che ha colpito il popolo a causa del censimento da lui ordinato, il re diventa, come Anna, uno che prega e si abbandona obbediente al Signore (2Sam 24).[33]

[33] Abbiamo accettato il suggerimento di D.G. FIRTH, *Shining the Lamp: The Rhetoric of 2 Samuel 5-24*, Tyndale Bulletin 52 (2001) 203-224; vedi anche W. BRUEGGEMANN, *2 Samuel 21-24: An Appendix of Deconstruction?*, CBQ 50 (1988) 383-397. Poiché 2Sam 21,12-14 riprende la vicenda delle ossa di Saul (1Sam 31,12-13) e 21,7 riprende il patto con Gionata (1Sam 20,15-16), questi capitoli sono la conclusione adeguata di tutti e due i libri di Samuele. DORSEY, *The Literary Structure*, 135, propone una struttura concentrica: (*a*) Samuele succede al vecchio Eli (1Sam 1-7); (*b*) insuccesso di Saul (1Sam 8-15); (*c*) ascesa della popolarità di Davide nel regno di Saul (1Sam 16-20); (*d*) svolta: YHWH rovescia le fortune di Saul e Davide (1Sam 21-31); (*c'*) ascesa di Davide al potere (2Sam 1-8); (*b'*) insuccesso di Davide (2Sam 9-20); (*a'*) Salomone succede al vecchio Davide (2Sam 21 - 1Re 2).

4.2. Aspetti teologici

L'elezione

Fin dall'inizio della monarchia il re è l'eletto di Dio. Il Signore ha scelto (*bāḥar*) Saul (1Sam 10,24) e Davide (2Sam 16,18; cf anche 1Sam 16,8-10). Ma a differenza dell'ideologia comune del Vicino Oriente Antico, in Israele il re pur essendo l'eletto può essere rigettato se a sua volta rigetta il Signore (1Sam 15,23). La profezia di Natan (2Sam 7) descrive il rapporto tra Dio e il suo eletto come un rapporto tra padre e figlio (v. 14; un'idea attestata anche nelle culture extrabibliche: Ugarit, Egitto) e dichiara da parte di Dio un impegno incondizionato (v. 15).

Prima ancora di stabilire questo particolare rapporto col suo re, Dio ha comunque scelto il suo popolo, anche se questa scelta non è espressa col verbo *bāḥar* tipico della terminologia del Dt. L'elezione del popolo è forse da attribuire a un processo di democratizzazione o a sviluppi successivi in conseguenza del fallimento della istituzione regale (per esempio, in 1-2Re il Dtr non parla mai dell'elezione dei discendenti di Davide). Vi è anche l'elezione di Gerusalemme o Sion, cioè del «luogo che il Signore sceglierà» (frequente in Dt) e anche l'elezione del sacerdozio. Con la costruzione del tempio l'unicità del luogo di culto che il Signore si è scelto diventerà un criterio per giudicare la condotta dei re.

La regalità

1Sam 8-12 costituisce un testo fondamentale dell'AT, perché viene fondata ma anche messa in discussione l'istituzione monarchica. Il re è infatti una figura centrale per tutto l'AT, non solo nei libri storici, ma anche per il profetismo che è una spina al fianco dei re; inoltre molti libri dell'AT sono attribuiti a un re (i Salmi a Davide, i libri sapienziali a Salomone). Anche dopo la sua scomparsa dalla storia, questa figura sarà al centro delle attese messianiche e arriverà fino al Regno di Dio annunciato da Gesù, che è appunto «il re dei giudei» secondo un'espressione frequente nei racconti della passione.

A livello letterario sono emerse tensioni tra testi a favore o contrari alla monarchia, perché si trattava di conciliare la novità con la concezione tradizionale del Signore come unico re del popolo. Un simbolo della regalità del Signore è anche l'arca, che è il suo trono regale (2Sam 6,2); perciò il suo trasporto a Gerusalemme, la capitale di Davide, conferma il passaggio alla nuova istituzione; essa è così collegata alla monarchia che quando Davide deve fuggire da Gerusalemme i leviti se la porterebbero dietro (2Sam 15,24-29). Accanto a questo episodio sta la profezia di Natan, che esplicita il senso del trasporto dell'arca: non è Davide che fa una casa (tempio) per il Signore, ma è il Signore che fa una casa (dinastia) a Davide (2Sam 7). Ma oltre al tema dell'elezione, la profezia di Natan annunciando la stabilità per sempre della casa e del trono (v. 16) introduce il tema del messianismo.

Il re viene «unto» (*mšḥ* 1Sam 9,16) e quindi diventa consacrato (*māšīʿḥ* 1Sam 16,6); egli possiede un carattere indelebile perché anche quando è stato rigettato resta sempre l'«unto» (2Sam 1,14.16): è questo il motivo per cui Davide gli risparmia la vita (1Sam 24,7.11; 26,9.11.16.23). Questo carattere sacrale del re è ritenuto tipico del regno del sud, proprio di Gerusalemme, come viene espresso nella profezia di Natan con la promessa della dinastia davidica; invece nel regno del nord l'investitura aveva un carattere carismatico, tipico anche del periodo dei giudici: Saul diventa re per una visione del profeta Samuele (1Sam 9,15-16), per un sorteggio (10,21) o perché investito dallo spirito del Signore (11,6). Davide è unto re di Giuda (2Sam 2,7), ma diventa re del nord attraverso un'alleanza (5,3).

L'elezione incondizionata ha sorretto la speranza di un futuro discendente davidico che avrebbe realizzato un'era di pace e di benessere universale. Ma con l'esilio questo messianismo regale subirà una crisi e vedrà accanto a sé altre forme di attesa escatologica come quella di un profeta come Mosè, di un servo del Signore, di un figlio dell'uomo o, addirittura, di un intervento diretto del Signore senza alcun intermediario.

5. IL LIBRO DEI RE

5.1. Aspetti letterari

Problemi[34]

Come il libro di Samuele anche il libro dei Re costituisce un'unica opera nella Bibbia ebraica; esso fu diviso in due nelle edizioni a stampa seguendo la versione greca dei Settanta, che unisce in un solo gruppo i libri di Samuele e dei Re sotto il titolo di «libri dei regni». La Volgata ha poi modificato il titolo in «libri dei re», per cui gli attuali 1Re e 2Re corrispondevano a III Re e IV Re. Vi è una certa arbitrarietà nella divisione in due libri, perché viene spezzata la storia del re Acazia e quella di Elia. Un ulteriore problema del testo del libro riguarda le differenze tra il testo ebraico e alcune versioni greche. Per esempio, nei Settanta vi sono quattro lunghe inserzioni (dopo 1Re 2,35; 2,46; 12,24; 16,28) e diverse varianti nell'ordine di successione.

Il libro dei Re si presenta come un'opera storica. Il richiamo alle fonti e la struttura cronologica rivelano la consapevolezza di uno storico che invita il lettore a controllare la veridicità del suo racconto, consultando quelle fonti per noi scomparse. Inoltre, l'archeologia ha offerto alcune conferme al testo biblico. La stele di Mesha, re di Moab, del X sec. a.C. conferma i rapporti tra questa popolazione e Israele (2Re 3,4-27). L'iscrizione di Siloe dell'VIII sec. descrive il completamento della conduttura d'acqua dalla sorgente di Gihon all'interno di

[34] M. Avioz, *The Book of Kings in Recent Research (Part I)*, CBR 4 (2005) 11-55; Id., *The Book of Kings in Recent Research (Part II)*, CBR 5 (2006) 11-57.

Gerusalemme fatto sotto il re Ezechia (2Re 20,20). Gli ostraca di Lakish sono lettere scritte poco prima della caduta di Gerusalemme e testimoniano che i babilonesi stavano accerchiando la città. Oltre a queste informazioni provenienti dal suolo palestinese vi sono conferme provenienti dalla Mesopotamia: il prisma Taylor descrive la campagna militare di Sennacherib contro Gerusalemme all'epoca di Ezechia (2Re 18-19); l'obelisco nero di Salmanassar III ricorda il tributo di Ieu re d'Israele, un episodio assente dalla Bibbia.

L'omissione di eventi che fecero epoca nella politica internazionale del Vicino Oriente Antico può essere giustificata dal carattere locale della storia di un regno cuscinetto tra i grandi imperi; però la lettura attenta del libro solleva alcuni dubbi sulle sue informazioni storiche. La somma della durata dei regni dei re del nord da Ieu a Osea è di 143 anni e sette mesi, ma la somma dei corrispondenti regni del sud è di 166 anni. La soluzione di questo problema cronologico è fondamentale per la ricostruzione della storia d'Israele, perché questa è l'unica cronologia completa cui collegare sia altri eventi della storia biblica sia una datazione assoluta in corrispondenza ad eventi extrabiblici. Una cronologia coerente può esser ricostruita cambiando le cifre degli anni sulla base del testo di alcune versioni greche, oppure si può ritenere che le cifre siano inventate e abbiano magari una funzione simbolica. Ma la soluzione più diffusa è quella di ricalcolare gli anni supponendo sistemi di calendario differenti. Forse c'erano calendari diversi tra nord e sud; inoltre l'inizio dell'anno poteva cadere in primavera o in autunno. Potevano esserci periodi di co-reggenza tra un re e il suo successore. Inoltre i mesi di regno precedenti il primo capodanno potevano essere calcolati come primo anno oppure ignorati.

La narrazione degli eventi copre quattro secoli di storia: infatti inizia col re Davide nel X sec. a.C.; perciò dobbiamo supporre che l'autore ebbe a disposizione fonti e documenti antichi. Tre fonti sono espressamente citate: il *libro delle gesta di Salomone* (1Re 11,41), il *libro delle cronache dei re di Israele* (citato 15 volte) e il *libro delle cronache dei re di Giuda* (citato 18 volte). Oltre a queste fonti si suppone fossero disponibili anche documenti amministrativi e tradizioni orali o scritte sui profeti, come il materiale riguardante Elia ed Eliseo (1Re 17 - 2Re 13). Si è anche supposto uno sviluppo di questa tradizione profetica, che all'origine usava forme semplici come leggende di pochi versetti, e che alla fine giunse a forme complesse come i cicli epici (il ciclo della siccità in 1Re 17-19).

La struttura

La caratteristica letteraria più evidente del libro è la sua organizzazione cronologica basata sulla successione dei regni, ognuno dei quali inizia con una formula che riporta il nome del re e del padre (e per i re di Giuda anche della madre), il sincronismo col contemporaneo re del nord o del sud, la durata del regno e il giudizio morale: «Nell'anno ventesimo di Geroboamo, re di Israele, divenne re su Giuda Asa. Costui regnò quarantun anni in Gerusalemme. Sua madre si chiamava Maaca, figlia di Assalonne. Asa, come Davide suo antenato, fece ciò che è giusto agli occhi del Signore» (1Re 15,9-11). Per i re del nord il giudizio è

sempre negativo: «Nadàb, figlio di Geroboamo, divenne re d'Israele nell'anno secondo di Asa, re di Giuda, e regnò su Israele tre anni. Egli fece ciò che è male agli occhi del Signore, imitando la condotta di suo padre e il peccato che questi aveva fatto commettere a Israele» (1Re 15,25-26). La formula alla fine del regno rimanda ad altri documenti scritti per ulteriori notizie, ricorda che il re è stato sepolto coi suoi padri e riporta il nome del successore.

L'incessante ripetizione delle formule sembra indicare sia il contenuto del libro sia la successione dei regni. Avremmo così tre parti. All'inizio vi è la storia di Salomone (1Re 1-11); poi il regno viene diviso in due, nord e sud, e il libro segue la storia sinottica di Israele e di Giuda, fino alla caduta della capitale del nord, Samaria (1Re 12 - 2Re 17); alla fine resta solo il regno di Giuda, che finisce con l'esilio babilonese (2Re 18-25). L'ultimo episodio citato nel libro è la liberazione dalla prigionia del re Ioiachin nel 562 a.C. Abitualmente si fa coincidere la struttura del libro coi tre periodi della storia della monarchia: Salomone, i due regni divisi, il regno di Giuda. Però la lunga sezione dedicata ai profeti del nord, in particolare a Elia ed Eliseo, spezza il ritmo della successione dei re e suggerisce una struttura concentrica:

a	Gerusalemme: Salomone unico re	1Re 1-12
b	Geroboamo/Roboamo: divisione del regno	capp. 12-14
c	re di Giuda/Israele	capp. 15-16
d	dinastia di Omri: origine e fine del culto di Baal nei due regni	1Re 17 - 2Re 12
c'	re di Giuda/Israele	capp. 13-16
b'	caduta del regno del nord	cap. 17
a'	Gerusalemme: ultimi re di Giuda	capp. 18-25

L'inizio (*a*) si concentra sul fondatore della dinastia e la fine (*a'*) descrive il destino degli ultimi re; in ambedue le parti il tempio ha un ruolo fondamentale: all'inizio si descrive la sua costruzione e dedicazione ad opera di Salomone, alla fine si narra la sua profanazione (Manasse), il restauro (Giosia), la distruzione e spoliazione ad opera dei babilonesi. Anche le sezioni *b* e *b'* ripetono questo modello di origine e fine: con Geroboamo nasce il regno del nord (*b*), ma alla fine è conquistato e la popolazione è esiliata (*b'*), a causa dell'idolatria iniziata da Geroboamo. Una serie di concise notizie sui re e sulle relazioni tra i due regni occupa due sezioni (*c* e *c'*), che fanno da cornice alla lunga narrazione centrale.[35]

Al centro non solo per la sua posizione e la sua lunghezza, ma anche per l'importanza teologica sta la sezione (*d*), che in diciotto capitoli racconta un periodo di circa quarant'anni. Essa presenta un modello di vittoria delle forze profetiche contro la monarchia. All'inizio il culto di Baal si stabilisce nel regno del nord e alla fine esso viene sradicato in Israele (2Re 9-10) e in Giuda (2Re 11-12). A questa operazione collaborano anche forze politiche: prima Elia riceve l'incarico di designarle, poi Eliseo esegue l'incarico. Al centro vi è l'episodio della successione profetica tra Elia ed Eliseo (2Re 2): si tratta dell'unico racconto nell'AT di un trasferimento della missione profetica. In questo modo si suggerisce che fino quando ci sarà un re per successione dinastica, egli si troverà sempre di fronte un profeta.

[35] G. SAVRAN, *1 and 2 Kings*, in R. ALTER - F. KERMODE (eds.), *The Literary Guide to the Bible*, Harvard University Press, Cambridge MA 1987, 148. Anche DORSEY, *The Literary Structure*, 143, propone una struttura concentrica che potrebbe parzialmente sovrapporsi a quella di Savran: (*a*) Salomone regna a Gerusalemme e costruisce il tempio (1Re 3-11); (*b*) ascesa del regno del nord: primi sette re (12-16); (*c*) Elia e la dinastia di Omri (17 – 2Re 1); (*d*) miracoli di Eliseo (2,1–8,6); (*c'*) Eliseo e la dinastia di Omri (8,7–13,25); (*b'*) caduta del regno del nord: ultimi sette re (14-17); (*a'*) fine della dinastia di Salomone a Gerusalemme e distruzione del tempio (18-25).

Il regno di Salomone

I primi due capitoli del primo libro vedono ancora in scena Davide, ma c'è un grande assente: il Signore. Egli era intervenuto nella scelta di Saul e di Davide, ma ora la scena è occupata dai figli del re e dagli intrighi di corte. Lo scopo di questo inizio è di illustrare il meccanismo che è alla base di una dinastia: l'eredità. Il principio si manifesta chiaramente nel testamento di Davide: esso verrà puntualmente osservato dal suo successore. Tra le disposizioni testamentarie c'è l'eliminazione di tre nemici del re, ma alla fine del regno ricompaiono tre nuovi nemici (11,14-43), che delimitano quindi il periodo di pace esclusivamente al regno di Salomone.

Il resto della storia di Salomone contiene diverse ripetizioni che permettono di dividerla in due periodi: uno apparentemente più favorevole al re, in cui mostra doti di sapienza; l'altro, invece, ostile, che lo presenta sotto l'influsso delle sue numerose donne.[36] Al centro sta il lungo racconto della costruzione e dedicazione del tempio. Si possono riconoscere i seguenti richiami tra le due parti:

– fase favorevole a Salomone

A	teofania a Gabaon	3,1-15
a	sapienza e donne (due prostitute); sapienza e amministrazione	3,16–5,14
b	patto con Chiram per la costruzione del tempio; corvée	5,15-32
B	il re e la religione: costruzione e dedicazione del tempio	capp. 6-8

– fase ostile a Salomone

A'	seconda teofania	9,1-9
b'	patto con Chiram: consegna di città; corvée	9,10-28
a'	sapienza e donne (regina di Saba); sapienza e ricchezza	cap. 10
B'	il re e la religione: costruzione di altari per gli dèi stranieri	11,1-13

[36] Secondo alcuni tutto il regno di Salomone andrebbe letto in luce negativa, anche il noto episodio del giudizio con le due donne: D. JOBLING, *"Forced Labor" : Solomon's Golden Age and the Question of Literary Representation*, Semeia 54 (1991) 57-76; S. LASINE, *The Ups and Downs of Monarchical Justice: Solomon and Jehoram in an Intertextual World*, JSOT 59 (1993) 37-53; ID., *The King of Desire: Indeterminacy, Audience, and the Solomon Narrative*, Semeia 71 (1995) 85-118; ID., *The Riddle of Solomon's Judgment and the Riddle of Human Nature in the Hebrew Bible*, JSOT 45 (1989) 61-76; A. WÉNIN, *Le roi, la femme et la sagesse. Une lecture de 1 Rois 3,16-28*, Revue Théologique de Louvain 29 (1998) 29-45.

Tutte e due le sezioni iniziano allo stesso modo e si concludono descrivendo l'atteggiamento religioso del re: prima costruisce il tempio, ma alla fine costruisce altari agli dèi stranieri delle proprie mogli. Gli altri episodi delle due serie si possono raggruppare in un rapporto concentrico: la politica interna del re (*a*) e la politica estera (*a'*) con al centro l'attività edilizia (*b* con *b'*).

Il contrasto tra la fase positiva e quella negativa del regno emerge dal confronto tra gli episodi simili. Da una parte, Salomone usa la sapienza per render giustizia nel caso delle due donne che reclamano il bambino, dall'altra con la regina di Saba si serve della sua sapienza per aumentare le proprie ricchezze. Da una parte, Salomone usa la sapienza a beneficio del popolo, dall'altra se ne serve a proprio vantaggio per aumentare cavalli, oro e argento. Mentre all'inizio la corvée prevedeva periodi di riposo ed era finalizzata alla costruzione del tempio, dopo diventa un lavoro forzato, senza tregua e finalizzato anche ad altre attività.

In realtà si potrebbe notare che già subito all'inizio la storia parte sotto un cattivo segno. Sposando la figlia del faraone (3,1), Salomone pone il suo regno sotto il segno negativo dell'Egitto (vedi poi 9,16): è il simbolo della schiavitù, mentre l'esodo è il simbolo della libertà. Il riferimento alla figlia del faraone serve a racchiudere tutta l'attività edilizia del re (9,24; vedi anche 7,8).[37]

Geroboamo

Geroboamo compare sulla scena in 11,26-28, dove Salomone gli affida il ruolo di sorvegliante degli operai, e scompare dalla scena con la sua morte in 14,19-20. Tra queste due notizie si sviluppa una storia ben strutturata:

a	prima profezia di Achia + compimento della profezia	11,29-40 + 11,41–12,24
b	peccato di Geroboamo	12,25-33
c	intervento dell'uomo di Dio	13,1-32
b'	peccato di Geroboamo	13,33-34
a'	seconda profezia di Achia + compimento della profezia	14,1-16 + 14,17-19

(*a*) Il profeta Achia annuncia a Geroboamo che il Signore ha deciso di portar via alla casa di Davide le dieci tribù del nord per darle a lui. Rifugiatosi in Egitto, Geroboamo torna alla morte di Salomone e si compie la profezia: Geroboamo diventa re del regno del nord. (*b*) Per evitare che la popolazione del nord si rechi ancora al tempio di Gerusalemme, egli mette in atto una serie di riforme cultuali. (*c*) Un uomo di Dio pronuncia una profezia contro Geroboamo, ma poi finisce anche lui vittima per la sua disobbedienza alla parola di Dio. (*b'*) Il re continua nella sua condotta perversa e si prevede la distruzione della casa di Geroboamo. (*a'*) Ricompare Achia che annuncia la morte del figlio di Geroboamo e la totale distruzione della sua casa. Per ora si adempie una parte della profezia: il figlio muore.

La sezione dedicata a Geroboamo è piuttosto lunga, perché ci troviamo di fronte all'apostata per eccellenza, a cui sarà paragonato ogni successivo re d'Israele, colpevole di aver imitato i «peccati di Geroboamo».

Il ciclo di Elia

La parte centrale dei libri dei Re ha come protagonisti principali i profeti. Il primo a comparire sulla scena è Elia, sostituito in 2Re 2 dal discepolo Eliseo. Lo spazio in cui si collocano le loro vicende è il regno del nord e l'epoca è il IX sec. a.C. È un'epoca in cui l'impero assiro è in fase di espansione verso il Mediterraneo e nello stesso tempo il regno arameo di Damasco cerca di contrastare la potenza emergente del regno di Samaria fondata da Omri. Il matrimonio di Acab, figlio di Omri, con Gezabele, figlia del re di Sidone, sigilla l'alleanza politica tra il regno del nord e i vicini fenici contro le pressioni di stati più forti. Elia è attivo durante il regno di Acab ed Eliseo durante il regno del figlio e poi dell'usurpatore Ieu e dei suoi primi successori.

Qui finisce il ritmo incessante della storia dei vari regni disegnata nei due capitoli precedenti (1Re 15-16): infatti ci sono solo un paio di accenni ai cambiamenti di sovrani; il ritmo verrà poi ripreso molto più avanti (2Re 13-16). Generalmente si distingue: il ciclo di Elia (1Re 17 - 2Re 1) e il ciclo di Eliseo (2Re 2-12). È però difficile dividere in parti questa lunga sezione, perché vi è uno stretto legame tra Elia ed Eliseo, dal momento che Eliseo appare già in 1Re 19 e la fine di Elia coincide con l'inizio dell'attività di Eliseo (2Re 2). Inoltre, nella parte dedicata ad Elia ci sono due parentesi in cui il posto di Elia è occupato da altri profeti (1Re 20; 22); anche nel ciclo di Eliseo ci sono delle parentesi, tra cui alcuni capitoli dedicati al cambio di dinastia al nord e al rischio di un cambio anche a Gerusalemme (2Re 9-12). Diversi parallelismi tra i due cicli fanno supporre che uno dei due abbia influenzato la formazione dell'altro; abitualmente si pensa che il più recente sia il ciclo di Elia, perché appare più sviluppato dal punto di vista letterario e più elevato dal punto di vista morale, se confrontato coi miracoli simili compiuti da Eliseo.

La maggior parte del materiale riguardante Elia si concentra in 1Re 17-19: un epico scontro tra Dio e i suoi seguaci, da una parte, e Baal e i suoi adoratori, dall'altra. Elia annuncia la siccità (cap. 17), poi propone ad Acab un confronto coi profeti di Baal per vedere chi è il vero Dio (cap. 18); infine, in fuga dalla collera della regina Gezabele, Elia incontra Dio sul monte Oreb. In questi capitoli sono frequenti le allusioni a Mosè, perché gli spostamenti di Elia ricordano l'itinerario geografico di Mosè: fuga verso oriente per sfuggire alla collera di un re, ospitalità presso una famiglia, ritorno nel proprio paese per affrontare e sfidare il re e per risvegliare la fede degli israeliti, nuovo viaggio al di fuori del paese verso il Sinai/Oreb, dove si fa esperienza di una teofania, ritorno in Israe-

[37] Una struttura centrata sulla presenza della figlia del faraone è quella proposta da J.W. Olley, *Pharaoh's Daughter, Solomon's Palace, and the Temple: Another Look at the Structure of 1 Kings 1-11*, JSOT 27 (2003) 355-369.

le in direzione della Transgiordania. Per limitarci al cap. 17, notiamo che Elia è nutrito dal Signore come Mosè e gli israeliti (Es 16,8.12); il cibo miracoloso ha forma di focacce cotte all'olio (Nm 11,7-9); Elia e Mosè si lamentano col Signore (Nm 11,11-12).

Elia interviene anche per condannare il re Acab che ha portato via la vigna di Nabot (cap. 21). In questo episodio vi è l'eco della vicenda di Davide e Betsabea (2Sam 11-12). Anche in quel caso c'è un re che desidera ardentemente la proprietà di un cittadino vicina al palazzo reale e invia lettere reali ai subordinati con l'ordine di far morire illegalmente il cittadino; anche qui vengono eseguite le istruzioni e inviato un rapporto al mandante; il re poi prende possesso della proprietà, ma incontra un profeta che annuncia un giudizio divino e ciò provoca il pentimento del re. Qui la subordinazione di Acab alla moglie dimostra la sua inadeguatezza a essere re e ricorda la subordinazione di Salomone alle mogli straniere che lo fecero traviare.

La chiave per cogliere il rapporto tra Elia ed Eliseo è nella richiesta di Eliseo di ricevere «due parti» dello spirito di Elia (2Re 2,9).[38] La tradizione rabbinica dice, infatti, che Elia fece otto miracoli ed Eliseo sedici. Elia ferma la pioggia, moltiplica l'olio, fa rivivere un bambino, fa scendere la pioggia, fa scendere il fuoco sull'altare e sui soldati, divide in due il Giordano. Eliseo replica questi miracoli, ma li rende ancora più complessi: può far risorgere un morto anche dopo la propria morte (13,21). L'attività di Eliseo si trova incorniciata tra notizie sui re di Israele (Acazia e Ioram) e di Giuda (Ioram e Acazia), costruite con una certa simmetria: tutti e quattro i re sono esplicitamente messi in rapporto con la casa di Acab; inoltre i due re di Giuda hanno lo stesso nome dei due re d'Israele, perciò l'assimilazione tra nord e sud ha raggiunto il culmine. 2Re 1-2 riguarda la successione profetica centrata sulla scomparsa di Elia. Nel cap. 3 la presenza di Eliseo è secondaria, perché si limita a pronunciare un oracolo sulla guerra contro Moab. Dopo inizia una serie di miracoli (4,1–6,23) con al centro la guarigione dell'arameo Naaman (cap. 5); Eliseo annuncia la fine della drammatica carestia durante l'assedio di Samaria (6,24–7,20); si reca a Damasco e annuncia a Hazael che diventerà re di Aram (8,7-15); incarica un profeta di ungere Ieu come re d'Israele (9,1-10). A questo punto i compiti assegnati dal Signore a Elia sull'Oreb sono stati eseguiti: ungere Eliseo come profeta, Hazael come re di Aram e Ieu come re d'Israele.

Il regno di Giuda

Dopo la fine del regno del nord (cap. 17), Gerusalemme ritorna al centro della storia e ci troviamo così nella stessa situazione iniziale dei libri dei Re. Tutti sanno già come finisce la storia: Gerusalemme farà la stessa fine di Samaria. Ma perché il regno di Giuda non si è convertito nonostante l'esempio della fine del

[38] N. LEVINE, *Twice as Much of Your Spirit: Pattern, Parallel and Paronomasia in the Miracles of Elijah and Elisha*, JSOT 85 (1999) 25-46. CEI[1-2] e altre traduzioni moderne traducono «due terzi» basandosi sul contesto di Zc 13,8, ma LXX e Vulgata traducono «il doppio».

regno d'Israele? Questi ultimi capitoli dedicano ampio spazio agli sforzi compiuti da due re, Ezechia e Giosia, per riportare il popolo sulla retta via, ma a ogni fase positiva se ne contrappone subito una negativa: gli altri re riprendono a fare il male agli occhi del Signore. Molto materiale di questa sezione si trova anche nei libri di Isaia e di Geremia: 2Re 18,17–20,19 corrisponde a Is 36-39 (escluso 38,9-21); 2Re 24,18–25,30 corrisponde a Ger 52. Si possono così distinguere quattro tempi:

Ezechia: primo tentativo di riforma	capp. 18-20
due re empi: condanna di Gerusalemme (vv. 12-15)	cap. 21
Giosia: secondo tentativo di riforma	22,1–23,30
quattro re empi: fine di Gerusalemme	23,31–25,30

Solo Giosia è un re conforme alla legge mosaica (2Re 23,25; vedi Dt 34,10). La storia del suo regno è tutta concentrata nella riforma religiosa; infatti dei primi diciotto anni di regno non sappiamo nulla, a differenza del testo parallelo di 2Cr 34-35, dove la sua azione riformatrice inizia molto prima della scoperta del libro. Ma lo scopo del libro dei Re è di mostrare come la riforma sia la conseguenza della lettura del libro scoperto nel tempio. Tutta questa riforma è messa in moto dall'iniziativa del re, come appare dalla formula che segna l'inizio delle cinque sezioni in cui si possono distinguere gli avvenimenti del regno di Giosia:

scoperta del libro	«il re mandò»	22,3-11
consultazione a proposito del libro	«il re comandò»	22,12-20
rinnovo dell'alleanza	«il re mandò»	23,1-3
riforme	«il re comandò»	23,4-20
celebrazione della pasqua	«il re comandò»	23,21-24

Il libro, scoperto nel tempio nel 622 a.C., è uno degli argomenti più discussi dell'AT perché costituisce il punto di riferimento per la datazione del Pentateuco; infatti si pensa che esso rappresenti una delle precedenti stesure dell'attuale libro del Deuteronomio. Dal tipo di riforme messe in atto sembra che questo documento esiga l'eliminazione del sincretismo religioso e la conseguente centralizzazione del culto a Gerusalemme. Dopo aver rinnovato l'alleanza, Giosia elimina alture, pali sacri, idoli presenti nel tempio, poi estende la riforma anche al nord, infine fa celebrare la pasqua. Ma la conclusione di tutta questa riforma lascia perplesso il lettore: il Signore comunque punirà Giuda perché le colpe precedenti erano troppo gravi (23,26-27). Dopo Giosia gli eventi precipitano e gli ultimi quattro re sono in balia della politica internazionale. Anche il tempo segna inesorabilmente la fine, quasi come un conto alla rovescia, in cui si indica con precisione giorni e mesi.

5.2. Aspetti teologici

Il tempio

Un tema ricorrente nel libro è quello dell'opposizione tra un rigido monoteismo, da una parte, e le tradizioni religiose concorrenti, dall'altra. Ogni re è giu-

dicato non in base al benessere della nazione, al successo o alle sconfitte militari o per il clima morale del suo tempo, ma per la situazione cultuale in vigore nel suo regno. Tutti i re del nord sono condannati perché le loro riforme cultuali costituiscono un'innovazione o un ritorno a pratiche cananaiche con l'introduzione di più divinità nel culto jahwistico. Invece sono valutate positivamente quelle riforme cultuali che mostrano un ritorno alla religione tradizionale. Il re migliore è Giosia che ha purificato il tempio e ripristinato la pasqua; mentre il re peggiore è Manasse che ha fatto peccare Giuda con gli idoli.

L'importanza del culto emerge già all'inizio del libro, quando si narra la costruzione del tempio. Metà della descrizione del regno di Salomone riguarda il tempio: esso contiene l'arca dell'alleanza, che simbolizza l'alleanza tra la casa di Davide e il Signore. In cambio di un culto esclusivo il Signore custodirà il regno di Giuda; per questo la catastrofe del regno di Giuda è una diretta conseguenza della violazione della santità del tempio: più volte il tempio sarà spogliato dei suoi tesori, a cominciare dall'intervento del faraone egiziano, quando Roboamo ha permesso i culti della fecondità (1Re 14,22-26); anche le colpe di Manasse, che costruisce altari e favorisce pratiche idolatriche, porteranno alla punizione divina attraverso la distruzione operata dai babilonesi (2Re 21,10-15). Non basta la successiva riforma di Giosia a evitare la catastrofe; infatti le colpe di Manasse sono rievocate ancora alla fine del regno di Giosia (23,26-27) e poi ancora nel regno di Ioiakim (24,3-4). Come Israele è finito per i «peccati di Geroboamo», così Giuda finisce per i «peccati di Manasse».

Nabucodonosor nella prima deportazione porta via i tesori del tempio e della reggia, adempiendo così una parola del Signore, ma anche concludendo un tema che aveva percorso tutto il libro. I tesori del tempio e della reggia compaiono per la prima volta alla conclusione della costruzione del tempio, prima della sua consacrazione (1Re 7,51). Poi, però, finiscono sempre in mani straniere: per ottenere un aiuto militare, per evitare un attacco o per pagare un tributo (1Re 14,26; 15,8; 2Re 12,19; 14,14; 16,8; 18,15; 20,13.15; 24,13). La distruzione finale del tempio è quindi già annunciata dalla prima spoliazione del tesoro, quando sotto Roboamo viene perduta la grande ricchezza accumulata da Davide e Salomone.

I profeti

Il libro dei Re è strettamente legato ai profeti; non tanto perché secondo la tradizione Geremia sarebbe il suo autore, quanto per la lettura profetica della storia e la presenza dei profeti, di cui il Signore si è sempre servito per ammonire il suo popolo (2Re 17,13). Nella lotta di potere tra re e profeta è sempre il secondo che gode di maggior autorità. I profeti dominano spesso la scena storica e compaiono lungo tutto il libro: Natan, Achia, Semeia, Michea, Giona, Isaia e Culda. Elia ed Eliseo sono presenti in quasi un terzo del libro, da 1Re 17 a 2Re 13.

La parola profetica è concepita come una forza creatrice perché essa è sempre collegata al suo compimento nell'ambito della storia: la vera profezia è quel-

la che si realizza (Dt 18,22). Vi sono quattro profezie che segnano le svolte fondamentali nel corso degli eventi. La prima è la promessa di Natan a Davide che un discendente regnerà al suo posto e costruirà il tempio; essa è stata formulata in 2Sam 7, ma trova compimento con Salomone. La seconda è la predizione di Achia che il regno verrà diviso per l'apostasia di Salomone (1Re 11,29-39); essa si realizza subito dopo. La terza è sempre di Achia che annuncia la fine del regno del nord a causa del peccato di Geroboamo (14,15-16). La quarta è l'annuncio della caduta di Gerusalemme e dell'esilio di Giuda predetto da Isaia (2Re 20,17-18) e dalla profetessa Culda (22,16-17). Vi sono anche altre profezie, come quella sulla fine dell'altare di Betel (1Re 13,1-10), che trova compimento tre secoli dopo con la riforma di Giosia (2Re 23,16-18).

Il senso della storia

La posizione del libro dei Re alla fine dei Profeti anteriori e della storia deuteronomistica rivela il senso di tutta la storia perché ne segna il fine. Essa forma un'inclusione con l'inizio; infatti la situazione del protagonista è allo stesso punto: il popolo di Dio deve ancora entrare nella terra promessa all'inizio di Gs, ma alla fine del libro dei Re ne è di nuovo fuori perché deportato. Anche se alla fine del libro il popolo di Dio si trova nuovamente al punto di partenza, nel frattempo ha però vissuto un'esperienza storica che l'ha fatto maturare: l'esperienza della regalità segnerà la speranza nel futuro e troverà compimento nell'annuncio di Gesù della venuta del regno di Dio.

Di questa lunga storia sono possibili due letture, una ottimista, l'altra pessimista. La prima nonostante la fine drammatica, ricorda i momenti gloriosi di questa storia, quando Israele trova il suo posto tra le nazioni; molte promesse sono realizzate e, benché disperso, il popolo esiste ancora e c'è ancora un capo (Ioiachin); dunque il Signore non si è ritirato dal teatro della storia. Ma un'interpretazione ottimistica degli ultimi quattro versetti si scontra con un paio di difficoltà. Innanzitutto, la liberazione di Ioiachin non è attribuita al Signore; per di più non c'è nessun accenno a un atto di penitenza o a una invocazione del Signore da parte di costui che è uno dei re peggiori (24,9). In secondo luogo, il beneficio è limitato solo a Ioiachin; non si allude a una estensione dei privilegi ai discendenti e ciò è tanto più significativo se il re è già morto, come suppone la ripetizione della formula, identica in ebraico: «tutto il resto della sua vita... finché visse» (vv. 29-30). In tal caso la conclusione sembra una risposta all'episodio precedente, dove Godolia invita a non temere i caldei, anzi a essere sottomessi al re di Babilonia; ora, quanto capitò a Ioiachin conferma che si può aver fiducia nei babilonesi. I caldei, comunque, appaiono sempre in una luce positiva anche nelle pagine precedenti, in quanto sono gli strumenti del giudizio del Signore.[39] Il ruolo di Babilonia sarà positivo anche per il postesilio, perché il teso-

[39] D.F. Murray, *Of all the Years the Hopes - or Fears? Jehoiachin in Babylon (2 Kings 25:27-30)*, JBL 120 (2001) 245-265; J. Schipper, *"Significant Resonances" with Mephibosheth in 2 Kings 25:27-30: A Response to Donald F. Murray*, JBL 124 (2005) 521-529; D. Janzen, *An Ambiguous Ending: Dynastic Punishment in Kings and the Fate of the Davidides in 2Kings 25.27-30*, JSOT 33 (2008) 39-58.

ro e gli oggetti del tempio, che vi vennero portati da Nabucodonosor, costituiranno un argomento, quando saranno restituiti, per mostrare la continuità tra il culto del primo e del secondo tempio (Esd 1).

La lettura pessimista riconosce che il sistema statale istituito da Davide non ha garantito al popolo né il possesso della terra né la fedeltà all'alleanza; benché Dio abbia fatto numerosi tentativi, il bilancio è negativo. La liberazione dell'ultimo re ha molti tratti in comune con l'accoglimento alla tavola di Davide di Merib-Baal (2Sam 9), un nipote di Saul, perciò allude alla fine di una dinastia (Gdc 1,7), alla sostituzione con un nuovo sovrano, in tal caso un re straniero. Alla luce della fine della monarchia va riletto anche il tema dell'elezione divina; infatti il tragico ripudio di Saul e di un profeta anonimo (1Re 13) minano la garanzia di una promessa incondizionata, come viene ricordato anche dall'episodio dei profeti di corte ingannati dal Signore (1Re 22).

CAPITOLO SECONDO

LA STORIOGRAFIA CRONISTICA

1. IL PROBLEMA DEI LIBRI DI ESDRA E NEEMIA

1.1. Aspetti letterari

Il testo

Nel TM Esd e Ne formano un unico libro, infatti il totale dei versetti è indicato alla fine di Ne, e la metà del libro dopo Ne 3,31. Anche nella LXX essi costituiscono un unico libro (Esdra *beta*), preceduto da un altro libro simile (Esdra *alpha*), che conserva grosso modo tutto il materiale che va da 2Cr 35 a Esd 10, con l'aggiunta dell'episodio relativo ad Esdra di Ne 7,72–8,13a, ma ha anche una parte propria (3,1–5,6). Nelle edizioni a stampa della Vulgata la traduzione latina di Esdra *alpha* (non di Girolamo) è pubblicata in appendice con il titolo *III Ezrae*, perché si ritiene che la Vulgata distingua l'unico libro del TM in due libri distinti, chiamati rispettivamente I Esdrae (l'attuale Esd) e II Esdrae (l'attuale Ne). È opinione comune che la distinzione dell'Esdra *beta* in due libri distinti risalga ad Origene (PG 20,581A). Però Girolamo nella lettera a Paolino, alludendo all'etimologia dei due nomi, scrive: «Esdras et Neemias, "adiutor" videlicet et "consolator" a Domino, in unum volumen artantur» (53,8). Ma Girolamo crea anche un equivoco quando nel prologo alla versione di Esd-Ne rigetta come apocrifi un terzo e un quarto libro, ma non parla di un secondo libro (PL 28,1472).[1] Nella Chiesa greca con «Esdra» o «libri di Esdra» si intendono ambedue i libri, Esdra *alpha* ed Esdra *beta*, e dalle citazioni dei Padri greci risulta che si usava solo Esdra *alpha* e la parte di Esdra *beta* corrispondente unicamente all'attuale Ne, e che, inoltre, Esdra *alpha* era considerato canonico. La stessa situazione vale nella Chiesa latina, ma Isidoro di Siviglia (PL 82,233A) classifica come apocrifi il secondo, il terzo e il quarto libro perché non ci sono presso gli ebrei. I medioevali ripeteranno spesso questa osservazione e di conseguenza all'espressione tradizionale «due libri di Esdra» dell'elenco dei libri canonici viene dato un nuovo contenuto distinguendo gli attuali Esd e Ne.[2] Suc-

[1] T. DENTER, *Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testamentes. Eine Kanongeschichtliche Untersuchung*, Buch- und Kunsthandlung, Marienstatt 1962, sostiene che il terzo e il quarto libro corrispondano alle due parti che costituiscono l'attuale apocrifo *4Ezra*. Seguiamo Denter per la storia della divisione in due libri.

[2] D. KRAEMER, *On the Relationship of the Books of Ezra and Nehemiah*, JSOT 59 (1993) 73-92 e J.C. VanderKam, *Ezra-Nehemiah or Ezra and Nehemiah*, in E. ULRICH - J.W. WRIGHT - P.R. DAVIES - R.P. CARROLL (eds.), *Priests, Prophets and Scribes: Essays on the Formation and Heritage of Second Temple Judaism in Honour of Joseph Blenkinsopp* (JSOT SS 149), Sheffield Academic Press, Sheffield 1992,

cessivamente si indica come terzo libro di Esdra l'Esdra *alpha* della LXX. Infine questa divisione diventa comune nelle edizioni a stampa. Ancora oggi regna una certa confusione nella nomenclatura: i tedeschi, seguendo la Vulgata, indicano III Esdrae come *3Esra*, gli anglofoni, invece, seguendo la LXX, lo chiamano *1Esdras* e di conseguenza chiamano *2Esdras* l'apocrifo *IV Esdrae*.

Il cosiddetto Cronista[3]

Dall'Ottocento fino agli ultimi anni del Novecento è stata opinione comune che il Cronista avrebbe composto un'opera storiografica comprendente originariamente due libri, 1-2Cr + Esd-Ne, poi separatisi durante il processo di trasmissione. Per affermare questa unità vengono usati quattro argomenti: (*a*) la finale di 2Cr è uguale all'inizio di Esd; (*b*) 1Esd inizia da 2Cr 35 e prosegue per tutto Esd; (*c*) vi sono somiglianze linguistiche fra i due libri; (*d*) vi è una stessa visione teologica. La separazione fra i due libri sarebbe la conseguenza del processo di canonizzazione: Esd-Ne sarebbe diventato canonico prima di 1-2Cr, perché il suo contenuto non appariva in altri libri più antichi già diventati canonici. Quando 1-2Cr entrò nel canone, Esd-Ne conservò comunque il proprio posto.

Oggi a volte si usa ancora l'espressione "scuola" o "circoli" cronistici per conservare Esd-Ne all'interno della cosiddetta opera storiografica cronistica, ma dalla fine del Novecento sta prendendo sempre più piede invece l'ipotesi opposta, cioè che si tratta di libri autonomi. Infatti sono stati messi in discussione i quattro argomenti a favore dell'unità dell'opera storiografica del Cronista. (*a*) Le somiglianze potrebbero dipendere non dall'unità di autore, ma semplicemente dall'epoca o dall'ambiente linguistico; infatti tra le due opere vi sono opposizioni linguistiche, vi è un uso differente di termini tecnici comuni, vi sono espressioni caratteristiche che sono peculiari a ciascuna delle due opere e che, se eventualmente ricorrono nell'altra, hanno un diverso significato.[4] (*b*) Secondo alcuni l'originaria opera del Cronista comprendeva 1-2Cr e l'apocrifo 1Ezra (usato da Giuseppe Flavio, che non conosceva il libro canonico), invece il libro canonico Esd-Ne sarebbe un successivo riaggiustamento di questo materiale.[5]

55-75, hanno sottolineato fino all'eccesso le differenze tra i due libri da sostenere che Esd e Ne sono due opere autonome; ma la proposta ha avuto scarso seguito, come si nota dai contributi al volume collettivo M.J. Boda - P.L. Redditt (eds.), *Unity and Disunity in Ezra-Nehemiah: Redaction, Rhetoric and Reader* (Hebrew Bible Monographs series 17), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2008.

[3] E. Jenni, *Aus der Literatur zur chronistischen Geschichtsschreibung*, TRu 45 (1980) 97-108; T. Willi, *Zwei Jahrzehnte Forschung an Chronik und Esra-Nehemia*, TRu 67 (2002) 61-104.

[4] La svolta negli studi è dovuta all'articolo di S. Japhet, *The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemia Investigated Anew*, VT 18 (1968) 330-371. Vedi anche T.C. Eskenazi, *Current Perspectives on Ezra-Nehemiah and the Persian Period*, Currents in Research: Biblical Studies 1 (1993) 59-86.

[5] Questa è una conseguenza implicita della tesi di K.F. Pohlmann, *Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach der Gestalt und der Theologie des ursprünglichen Schlusses des chronistischen Geschichtswerkes* (FRLANT 104), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970. Egli chiama la sua ipotesi "frammentaria" per distinguerla dall'ipotesi "compilatoria", secondo la quale l'apocrifo sarebbe stato scritto da un compilatore che usò i libri canonici 1-2Cr ed Esd-Ne per mostrare il triplice ristabilimento del culto e dell'organizzazione religiosa con Giosia, Zorobabele ed Esdra.

(*c*) I versetti comuni alle due opere si possono spiegare meglio nell'ipotesi contraria, cioè che si sia voluto segnalare un rapporto fra opere originariamente diverse (anche se teoricamente dello stesso autore). I LXX testimoniano che sono due opere separate e anche il processo di canonizzazione conferma la loro autonomia. (*d*) L'ideologia dei due libri è diversa, anche se elementi comuni possono dipendere dalla stessa epoca storica.[6] L'interesse per il culto infatti è condiviso da tutta la letteratura, ma in 1-2Cr c'è un atteggiamento universalistico, invece in Esd-Ne separatistico. Nel primo i matrimoni misti sono accettati, ma nel secondo sono rifiutati. Il sabato, che viene normato in Esd-Ne, non svolge alcun ruolo significativo in 1-2Cr. La dottrina dell'immediata retribuzione è assente in Esd-Ne. In 1-2Cr profezia e monarchia hanno un ruolo centrale, mentre sono assenti in Esd-Ne: nel primo è data importanza a Davide, mentre nel secondo è trascurato e Salomone è portato come cattivo esempio (Ne 13,26). Il concetto di Israele è diverso, perché in 1-2Cr c'è l'accento sulle dodici tribù, ma in Esd-Ne Israele è solo Giuda e Beniamino.

Contenuto e struttura

Esd-Ne riferisce alcuni avvenimenti relativi al ritorno degli ebrei portati in esilio a Babilonia dopo la caduta di Gerusalemme. Esso può venir sommariamente diviso in tre parti, anche in base ai personaggi coinvolti. Esd 1-6 inizia con l'editto di Ciro che autorizza il ritorno degli esuli (cap. 1), successivamente elencati in una lista (cap. 2), e si concentra sulle difficoltà relative alla ricostruzione del tempio: si ripristina l'altare (cap. 3), ma poi l'opera viene interrotta per l'opposizione dei vicini (cap. 4) finché, dopo l'interessamento del re Dario, si conclude la ricostruzione del tempio con la celebrazione della Pasqua (capp. 5-6). Esd 7-10 presenta Esdra, che ritorna a Gerusalemme con altri esuli (cap. 8) e deve risolvere il problema dei matrimoni contratti con donne straniere (capp. 9-10). Ne 1-13 riferisce in prima persona come Neemia abbia ottenuto l'incarico dal re per la sua missione di restaurare Gerusalemme, in particolare le mura (capp. 1-2). Egli descrive l'organizzazione dei lavori (cap. 3), ma anche le minacce esterne (cap. 4) e i problemi sociali interni (cap. 5), oltre ai tranelli escogitati dai propri nemici (cap. 6), e conclude ripetendo la lista di Esd 2 (cap. 7). Successivamente ricompare sulla scena Esdra e ci sono alcune celebrazioni pubbliche: la lettura della legge e la festa delle Capanne (cap. 8), una cerimonia espiatrice con una lunga preghiera (cap. 9) e un giuramento del popolo di osservare la legge (cap. 10). Seguono diverse liste di abitanti di Gerusalemme e della Giudea (cap. 11) e dei sacerdoti. Infine vi è la dedicazione delle mura (cap. 12) e la relazione su una seconda missione di Neemia (cap. 13).

[6] J.D. Newsome, *Toward a New Understanding of the Chronicler and His Purposes*, JBL 94 (1975) 201-217; H.G.M. Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, University Press, Cambridge 1977; T.C. Eskenazi, *In an Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah* (SBL MS 36), Scholars Press, Atlanta 1988; S. Japhet, *The Relationship between Chronicles and Ezra-Nehemiah*, in J.E. Emerton (ed.), *Congress volume: Leuven 1989* (VTSup 43), Brill, Leiden 1991, 298-313; S. Talmon, *Esra-Nehemia: Historiographie oder Theologie?*, in D.R. Daniels (ed.), *Ernten was man sät* (Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1991, 329-356.

Di solito si fa coincidere la struttura letteraria con la tripartizione del contenuto; Böhler distingue le parti sulla base dei personaggi e delle tre colonne di Israele (tempio, Torah e città): Esd 1-6 (Zorobabele: tempio); Esd 7-10 (Esdra: Torah); Ne 1-7 (Neemia: città); Ne 8-10 (Esdra: legge); Ne 11-13 (Neemia: città).[7] Una struttura narrativa identifica la sequenza elementare di un racconto, che inizia aprendo la possibilità del processo successivo, prosegue realizzando la precedente virtualità e si conclude una volta raggiunto il risultato. Partendo da qui, Eskenazi propone la seguente struttura:[8]

Introduzione:	
decreto per la comunità di ricostruire la casa di Dio	Esd 1,1-4
Applicazione del decreto:	
la comunità costruisce la casa di Dio	Esd 1,5 - Ne 7,72
sommario prolettico (1,5-6) ed elenco dei rimpatriati	Esd 1,5–2,67
costruzione dell'altare e del tempio	capp. 3-6
costruzione della comunità dei rimpatriati	capp. 7-10
costruzione delle mura	Ne 1,1–7,5
ricapitolazione: lista dei rimpatriati	7,6-72
Riuscita della ricostruzione:	Ne 8-13
la comunità celebra il completamento della casa di Dio	capp. 8-10
celebrazione della Torah	11,1–12,26
ricapitolazione: liste dei partecipanti	12,27–13,3
dedicazione della casa di Dio	13,4-13
coda	13,14-32

Fonti e data

Il libro di Esd-Ne contiene materiale diverso che viene attribuito a fonti diverse: liste di nomi (Esd 2; 8,1-14; 10,18-44; Ne 3,1-32; 7,6-72; 10,2-28; 11,4–12,26), liste di oggetti del tempio (Esd 1,9-11; 8,26-27), editti e lettere (Esd 1,2-4; 4,11-22; 5,7-17; 6,2-12; 7,12-26; Ne 6,6-8), preghiere (Esd 9,6-15; Ne 1,5-11; 9,6-37), resoconti (Ne 8,1-18; 12,27-43) e un codice (Ne 10,31-40). Poiché buona parte di Ne è scritta in prima persona, si è convenzionalmente chiamata *Memorie di Neemia* questa parte (capp. 1-7; 12,27-43; 13,4-31); ma poiché anche in Esd 7-10 ci sono brani in prima persona si è poi applicata l'espressione *Memorie di Esdra* a 7,27–9,15. Una caratteristica che Esd-Ne condivide con Dn è la presenza di sezioni in lingua aramaica (Esd 4,8–6,18; 7,12-26); perciò si suppone che sia questo il motivo per cui questi sono gli unici libri pri-

[7] D. Böhler, *Das Gottesvolk als Altargemeinschaft. Die Bedeutung des Tempels für die Konstituierung kollektiver Identität nach Esra-Nehemia*, in O. Kell - E. Zenger (Hrsg.), *Gottesstadt und Gottesgarten: Zur Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (Quastiones Disputatae 191), Herder, Freiburg 2002, 207-230. Per altri esempi di strutture vedi C. Balzaretti, *Esdra-Neemia: bilancio di fine secolo*, Rivista biblica 52 (2004) 289-338.

[8] T.C. Eskenazi, *In an Age of Prose. A Literary Approach to Ezra-Nehemiah* (Society of Biblical Literature Monograph Series 36), Scholars Press, Atlanta 1988; abbiamo seguito questa struttura nel nostro commento: *Esdra-Neemia* (I libri biblici. Primo Testamento 23), Paoline, Milano 1999.

vi di Targum, cioè di una traduzione aramaica del testo ebraico dell'AT. L'aramaico è limitato alle lettere e al loro contesto narrativo, e pertanto è stato possibile confrontarlo con un discreto corpus extrabiblico di lettere aramaiche.

La valutazione di queste fonti ha prodotto schieramenti opposti, collegati anche alla ricostruzione della storia redazionale del libro. Dell'editto di Ciro ci sono due versioni, una in ebraico e una in aramaico, ma non si è d'accordo su quale sia l'originale, anzi potrebbero essere una costruzione teologica giudaica. Altrettanto si pensa della fonte aramaica, perché il confronto col materiale extrabiblico potrebbe far ritenere le lettere autentiche; però lo stesso argomento è stato usato anche per dimostrare che appartengono a un'epoca più tarda. Qualcuno ritiene la figura di Esdra inventata e quella di Neemia storica, altri pensano invece che la lettera di Artaserse ad Esdra sia autentica e sia il nucleo su cui si è costruita tutta la storia.

La principale controversia storica riguardante Esd-Ne è stata sollevata alla fine dell'Ottocento e riguarda l'ordine di successione delle due missioni: è venuto prima Esdra o Neemia? L'iniziatore del dibattito è stato van Hoonacker con una serie di articoli dal 1890 al 1924 con cui dimostrava come Neemia arrivò a Gerusalemme nel 445 (Artaserse I) ed Esdra nel 398 (Artaserse II). La nuova ipotesi si diffonde così rapidamente da diventare quella dominante a metà del Novecento. Attualmente si distinguono le seguenti posizioni: alcuni conservano l'ordine tradizionale secondo cui Esdra arrivò a Gerusalemme nel 458 e Neemia nel 446 sotto lo stesso Artaserse I; altri accettano il capovolgimento per cui Neemia arrivò per primo nel 446 ed Esdra nel 398 sotto Artaserse II; una minoranza sostiene che Esdra venne dopo Neemia ma sempre sotto Artaserse I, magari correggendo il «settimo anno» (Esd 7,7-8) in trentasettesimo (428) o ventisettesimo (438). Qualcuno scende ancora più in basso proponendo di collocare la ricostruzione del tempio non sotto Dario I (521-486), ma sotto Dario II Noto (423-404). Al di fuori di queste posizioni stanno ovviamente coloro che negano l'esistenza storica di Esdra.

Le varie soluzioni proposte non possono appoggiarsi a nessun'altra fonte se non al testo biblico, perciò sono strettamente collegate ai risultati della critica letteraria. Il problema è molto dibattuto perché questo libro fornisce le uniche informazioni su Gerusalemme in epoca persiana (tra cui il discusso Zorobabele/Sesbassàr) e perché ha anche un risvolto per la storia della formazione dell'AT, infatti Esdra arriva da Babilonia portando con sé il libro della legge. Questa affermazione costituisce un punto fermo nella discussione sulla formazione del Pentateuco, per cui ci si chiede in quale forma esso sia giunto e quanto abbia contribuito la diaspora babilonese alla sua formazione.

1.2. Aspetti teologici

La legge

In Esd-Ne il documento scritto svolge un ruolo determinante. La storia narrata nel libro è messa in moto da un documento scritto, il decreto di Ciro, e il se-

guito è una serie di liste, lettere e memorie. Non solo la Torah ha un'origine divina, ma l'hanno anche i decreti del re persiano, ispirato da Dio (Esd 1,2). Qui si sottolinea la conformità di un comportamento con ciò che è "scritto", inoltre ricorre più volte il riferimento agli ordini, decreti e statuti e alla Torah, indicata con varie espressioni: libro della legge (Ne 8,1.3), libro (8,5), libro di Mosè (Esd 6,18; Ne 13,1), legge di Dio o del Signore (Esd 7,10.14.26; Ne 8,8.18; 9,3), legge del Dio del cielo (Esd 7,12.21), parole (Esd 9,4; Ne 8,9.12-13), legge data per mezzo di Mosè (Ne 8,14; 10,30). Però ci sono anche disposizioni diverse da quelle del Pentateuco: il digiuno al 24 di Tishri invece che al 20 (Ne 9,1; Lv 16,29; 23,27-32; Nm 29,7-11), la tassa di un terzo di siclo per il tempio invece di metà (Ne 10,33-34; Es 30,11-16), l'età minima dei leviti a vent'anni invece di venticinque (Esd 3,8; Nm 8,24), l'offerta del legname (Ne 10,35). In altri casi vi è una rielaborazione della legge. La proibizione di Dt 7,3 di contrarre matrimoni con popolazioni indigene subisce una trasformazione in Esd 9,1-2, dove si usa la lista stereotipata dei popoli che abitano il paese, ma aggiornata con ammoniti, moabiti ed egiziani. Poi in Ne 10,31 questa lista delle popolazioni è sostituita da una formula generale e sempre attuale: «genti del paese». Infine, in Ne 13,25 questa legge generale viene applicata a una popolazione non elencata nella lista di Esd 9,2, cioè ad Ashdod.

L'episodio fondamentale per la nascita della Sacra Scrittura e del suo ruolo nella religione d'Israele è la cosiddetta lettura pubblica della legge in Ne 8. Alcuni considerano l'episodio come il modello e la fondazione della liturgia sinagogale, mentre altri al contrario lo considerano a sua volta modellato su una prassi sinagogale già in formazione. Gli studiosi preoccupati di ricostruire una storia coerente e logica spostano Ne 8 (e alcuni anche il cap. 9) prima di Esd 9 perché Esdra ricompare dopo essere stato assente dalla scena in Ne 1-8 e perché la lettura della legge costituirebbe una buona introduzione alla riforma di Esdra (di conseguenza si finisce per spostare Ne 10 dopo Ne 13). Ma l'analisi letteraria di Ne 8-10 mostra che si tratta di un'unità ben strutturata, costituita da tre scene omogenee che si aprono con tre assemblee (8,1.13; 9,1) e che iniziano tutte con una lettura della Torah. Nella terza scena la lettura della Torah sfocia nella preghiera di 9,5-37 e prosegue nel cap. 10, dove il v. 1 è la naturale conclusione della preghiera e l'introduzione al documento che viene sigillato. L'alternativa tra lo spostamento di Ne 8 e la lettura unitaria dei capp. 8-10 riflette una diversa concezione della Torah: chi sposta Ne 8 prima di Esd 9 ritiene che la Torah sia un insieme di norme che cercano di regolare il comportamento religioso; chi legge insieme Ne 8-10 ritiene che essa abbia invece una funzione liturgica, perché qui non serve a suscitare una confessione religiosa (come in Esd 9), ma a suscitare una celebrazione, qui si invita a non piangere e a far festa. La Torah non è letta per riformare Giuda e farlo diventare il popolo di Dio, ma è letta al popolo già riformato: solo il popolo di Dio può leggere il libro di Dio. Questa sarebbe anche l'interpretazione di 2Cr 34 della scoperta del libro della legge preceduta dalla riforma di Giosia; invece in 2Re 23 il libro è alla base della successiva riforma.

La legge che Esdra porta è però citata nella lettera con cui Artaserse gli affida l'incarico di farla conoscere e rispettare in Giudea (Esd 7). Si discute sull'autenticità di questa lettera, sulla cui base è stata formulata la teoria della composizione finale del Pentateuco in base a un'autorizzazione imperiale (*Reichsautorisation*), infatti si pensa che ci fu una pressione della corte persiana per il consolidamento delle leggi delle varie zone dell'impero. Ma le fonti conosciute sono scarse (Cilindro di Ciro, stele trilingue di Xantos, iscrizione di Ugiahorresnet e la dubbia iscrizione di Gadate) e non consentono di trarre conclusioni sulla politica religiosa dell'impero persiano.[9]

Israele

Col nome "Israele" si intende l'organizzazione politica formata dalle dodici tribù che portano il nome dei dodici figli di Giacobbe, chiamato anche Israele (Gn 32,29). Il sistema delle dodici tribù nasconde, però, un dualismo tra le tribù del nord e quelle del sud, momentaneamente unificato sotto Davide e Salomone. I profeti interpretano questa frattura politica come scisma religioso e distinguono Giuda (il sud) da Israele (il nord, chiamato anche Efraim). Ma il nome indica, nei testi profetici e legali, il popolo dell'alleanza. Dopo la caduta di Samaria, Giuda diventa il punto di riferimento anche per Israele e, ancor più dopo l'esilio, assumerà un ruolo centrale nella restaurazione. Il nome di giudei sarà riservato ai membri del popolo disperso e Israele acquisterà così un valore sempre più simbolico, poiché a lui sono riservate le promesse. Il concetto ristretto di Giuda (e Beniamino) si sviluppa in Esd-Ne (Ne 1,2; 2,16).

L'esperienza dell'esilio (*gôlāh*), qualificata negativamente come cattività o prigionia (*šᵉbî*: Esd 2,1), porta allo sviluppo del concetto di resto scampato a una prova o a un giudizio, che i primi rimpatriati applicano a sé (Esd 9,8). In questo libro troviamo anche per la prima volta il termine diaspora, che ricorre in Ne 1,9 nella LXX. Benché Esd-Ne presenti la storia della comunità di Gerusalemme dal punto di vista dei rimpatriati, emerge anche il ruolo preponderante della diaspora. Infatti le diverse carovane che ritornano indicano la persistenza di comunità ebraiche fuori dalla Palestina. Inoltre, i personaggi principali provengono dalla diaspora: Esdra è mandato dal re, Neemia lavora alla corte del re e dopo vi ritorna (13,6).

L'AT distingue da una parte Israele come popolo di Dio (*ʿam*) e dall'altra le nazioni pagane, i cosiddetti gentili (*gôyim*: Esd 6,21). Esso è organizzato in famiglie e clan; i responsabili sono i «capifamiglia» (Esd 2,59). Vi sono dei registri che elencano i membri della comunità (Ne 7). Senza un re la comunità dipende direttamente dal Signore, cioè diventa una teocrazia, che ha in Esdra e Neemia i due rappresentanti dell'autorità, quella sacra e quella profana.[10] La co-

[9] Il dibattito è presentato in J.W. WATTS (ed.), *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch* (SBL Symposium Series 17), Society of Biblical Literature, Atlanta 2001; si veda in particolare il contributo di J.-L. SKA, *"Persian Imperial Authorization": Some Question Marks*, 161-182.

[10] Alla fine del Novecento ebbe molto influsso la teoria della comunità cittadina organizzata intorno al tempio (*Bürger-Tempel-Gemeinde*) elaborata da J. WEINBERG, *The Citizen-Temple Community* (JSOT SS 151), Sheffield Academic Press, Sheffield 1992 (raccolta di articoli originariamente in russo), ma ormai criticata e abbandonata.

scienza di una propria identità nazionale si manifesta nell'uso della lingua ebraica (13,24) e nel riconoscimento della terra (2,3). Il popolo radunato «come un uomo solo» (8,1; Esd 3,1) diventa un'assemblea cultuale (*qāhāl*). Ma più dell'uso dei termini è importante l'opposizione tra il popolo di Dio e i pagani; nella storia politica di Israele queste nazioni sono una minaccia alla sua esistenza, mentre nella storia religiosa esse costituiscono un'attrattiva con il loro culto idolatrico. In Esd-Ne tutti e due i pericoli sono presenti. Da una parte, i vicini cercano di impedire la ricostruzione del tempio e delle mura. Dall'altra, essi contaminano il popolo di Dio a causa dei matrimoni misti. Il mezzo usato da Esd-Ne per mantenere l'identità del popolo di Dio all'interno dell'impero persiano è quello di «separarsi» (Esd 6,21), per mantenere la santità del popolo (Esd 9,2), e di Gerusalemme. Troviamo qui l'epiteto di «città santa» (11,1) che avrà successo in seguito. Diversi elementi mostrano questa santità: una porta delle mura viene consacrata (Ne 3,1), i suoi abitanti rappresentano la «decima» che la popolazione offre di se stessa (11,1-2), i leviti sono i portinai della città (13,22).

Il mito della terra vuota

La situazione della Giudea dopo la caduta di Gerusalemme è un problema storico molto dibattuto. Se si parla di esilio, allora ci si pone dal punto di vista di chi è andato al di fuori della propria patria, e se l'esilio è un'esperienza necessaria come conseguenza delle colpe che hanno portato alla fine del regno, allora chi non è stato esiliato non è un vero membro del popolo di Dio. Questa è la prospettiva di chi è tornato da Babilonia e che vuol escludere gli altri gruppi giudaici. Dopo l'uccisione di Godolia, messo a capo di Giuda dai babilonesi, molti fuggono in Egitto e per questo sono condannati dal profeta (Ger 42,1–43,7); ma altri rimangono in Giuda, dove continua il culto (2Re 25,12; Ger 41,5), infatti Ezechiele polemizza contro costoro che pretendono di essere i legittimi proprietari del paese (Ez 11,15; 33,24). I deportati a Babilonia riescono a imporre la propria teoria di un paese vuoto e quindi ad affermare il proprio diritto sulla terra, infatti quando ritornano i *bᶜnê haggôlāh* non possono sposarsi col popolo del paese (Esd 9-10). Il «popolo del paese» che prima indicava le popolazioni non israelitiche presenti nella terra promessa, in Esd-Ne sono invece gli ebrei che non sono andati in esilio.

Il silenzio delle fonti sulla storia della Giudea in epoca persiana ed ellenistica, fino al II sec. a.C., permette tanti scenari possibili per la costruzione di un passato che dia un'identità per il presente. In alternativa alla prospettiva palestinese si può sposare quella della diaspora e ritenere che le tradizioni siano state elaborate da chi è al di fuori della Giudea, perché ha bisogno di affermare la propria identità con una definizione su base parentale o genealogica, ma non territoriale.[11] In Esd-Ne il gruppo che ritorna da Babilonia dopo l'esilio ha i caratteri di una colonia sotto l'autorità dei giudei babilonesi, perché tutti i leader arrivano dalla diaspora. Sempre in questo libro la situazione sociale della Giudea è rappresentata allo stesso modo della diaspora: una terra abitata da molti stranieri. La diaspora ha perciò bisogno del rapporto con la patria per valorizzare il proprio status di esuli.

Il ruolo fondamentale della diaspora nella formazione dell'AT non va sottovalutato, perché le tre deportazioni di Nabucodonosor avrebbero lasciato nel paese solo i poveri. Tenendo anche conto della precedente deportazione degli abitanti del regno del nord alla caduta di Samaria (2Re 17,6), non è neppure da escludere che i nuovi immigrati nella terra promessa si siano appropriati delle tradizioni precedenti per attribuirsi un pedigree e un diritto sulla terra di cui erano privi. In questo senso il problema, così vivo nel libro di Esdra-Neemia, della continuità tra la comunità preesilica e gli esuli che ritornano è la legittimazione usata dai nuovi arrivati. Quando oggi gli storici dicono che tra il 597 e il 538 a.C. il centro della vita si sposta a Babilonia, essi condividono la stessa visione dei deportati, qualificando la maggioranza del popolo come poveri e illetterati, e privilegiando come anima del popolo, l'élite andata in esilio.[12]

2. I DUE LIBRI DELLE CRONACHE

2.1. Aspetti letterari

Un libro dimenticato

Il libro delle Cronache (o al plurale: libri delle Cronache, in seguito alla divisione artificiale in due libri) è piuttosto sconosciuto, perché questo libro ha avuto vicende alterne, sia per la sua posizione nella Bibbia, sia per il trattamento ricevuto dagli esegeti. Esso si trova abitualmente all'ultimo posto nella Bibbia ebraica; infatti chiude l'ultima delle tre parti in cui essa è divisa: gli Scritti o Agiografi. Anche la LXX gli ha assegnato un ruolo secondario chiamandolo Paralipomeni, cioè le cose «tralasciate» (sottinteso: dagli altri libri storici). Nella Vulgata si è invece conservato il titolo ebraico con la traduzione letterale: «libro *debreiamin* cioè parole dei giorni». Il titolo attualmente in uso, da Lutero in poi, riprende un suggerimento di S. Girolamo secondo cui il libro si sarebbe potuto chiamare «cronaca di tutta la storia sacra».

Poiché il contenuto è in buona parte parallelo a quello dei libri di Samuele e dei Re, la tradizione ha cercato nel libro delle Cronache solo quelle informazioni che non erano presenti nel testo parallelo. Anche presso l'ebraismo postbiblico il libro delle Cronache ha avuto un ruolo di secondo piano, mentre l'esegesi critica per quasi due secoli lo ha trascurato, perché non contribuiva né alla ricostruzione della storia d'Israele, né allo sviluppo della fede e della teologia biblica. In questo contesto il libro perde la sua autonomia e si parla, invece, del Cronista, cioè un levita (o una scuola) che avrebbe composto l'ultima opera storio-

[11] P.R. Bedford, *Diaspora: Homeland Relations in Ezra-Nehemiah*, VT 52 (2002) 147-165.

[12] J. Blenkinsopp, *The Bible, Archaeology and Politics; or The Empty Land Revisited*, JSOT 27 (2002) 169-187.

grafica dell'Antico Testamento, costituita dai libri delle Cronache, di Esdra e di Neemia. L'interpretazione tradizionale dubitava anche del valore storico di quelle informazioni riportate solo qui e assenti nei libri di Samuele e dei Re, come nel caso della conversione dell'empio re Manasse, ricordata solo da 2Cr 33,12-13 e che ha dato lo spunto alla creazione della «preghiera di Manasse», un testo apocrifo conservato nella Vulgata. La situazione è però cambiata con la separazione di Esd-Ne dal libro delle Cronache, che ha inaugurato una serie di studi sul suo valore storico, letterario e teologico.[13]

Contenuto e struttura

I due libri delle Cronache contengono la più ampia sintesi storica della Bibbia; infatti partono da Adamo e arrivano all'editto di Ciro, che segna la fine dell'esilio babilonese. La prima parte è una serie di genealogie, che inizia da Adamo e arriva al primo re, Saul (1Cr 1-10). La seconda parte è la storia della monarchia unita. Davide è esaltato come organizzatore del culto e patrocinatore della costruzione del tempio: la sua attività politica è finalizzata alla scelta della capitale Gerusalemme, al trasporto dell'arca e ai finanziamenti per costruire il tempio (1Cr 11-29). Anche Salomone è descritto come un re devoto, che realizza il progetto del tempio (2Cr 1-9). Mancano quegli episodi, narrati nei libri dei Re, che potevano offuscare la loro gloria, come la relazione tra Davide e Betsabea, la crisi politica con Assalonne, le donne di Salomone; in questo modo essi rappresentano i sovrani ideali di un Israele unito. La terza parte inizia con la morte di Salomone: le tribù del nord si separano e la narrazione prosegue solo con la storia del regno di Giuda, che vede passare sulla scena re riformatori e re empi, distinti sulla base della loro attenzione al culto (2Cr 10-36): gli uni procurano disgrazie e gli altri portano benessere al popolo. Il silenzio sul regno del nord crea l'impressione dell'esistenza di un unico regno, quello di Giuda. A differenza di 1-2Re, il libro ha un lieto fine, perché l'editto di Ciro autorizza il ritorno dall'esilio e la ricostruzione del tempio.

La divisione tradizionale in tre parti rispecchia il punto di vista del lettore dei nostri giorni, che trova le genealogie noiose e sa già che la monarchia è un'epoca ben delimitata della storia d'Israele, divisa in due fasi. Al primo di questi due presupposti si può obiettare che le genealogie non sono semplici liste o documenti informativi, perché esse mostrano una concezione vitale dei rapporti di una popolazione al suo interno e coi vicini. Contro il secondo presupposto va osservato che, se per il Cronista l'unica monarchia è quella davidica, allora non si dovrebbe presumere una frattura tra Salomone e il suo successore. La succes-

[13] M.P. Graham - K.G. Hoglund - S.L. McKenzie (eds.), *The Chronicler as Historian* (JSOT SS 238), Sheffield Academic Press, Sheffield 1997; M.P. Graham - S.L. McKenzie (eds.), *The Chronicler as Author: Studies in Text and Texture* (JSOT SS 263), Sheffield Academic Press, Sheffield 1999; M.P. Graham (ed.), *The Chronicler as Theologian. Essays in honor of Ralph W. Klein* (JSOT SS 371), T & T Clark International, London 2003. Oltre a quanto indicato a proposito di Esd-Ne vedi: J.W. Kleinig, *Recent Research in Chronicles*, Currents in Research: Biblical Studies 2 (1994) 43-76; R.K. Duke, *Recent Research in Chronicles*, CBR 8 (2009) 10-50.

sione cronologica dei re consente però di identificare un dinamismo nella storia che potremmo così riassumere:[14]

Dalla dispersione all'unico Israele	1Cr 1-10
Israele tra le nazioni	cap. 1
le dodici tribù	capp. 2-9
Saul	cap. 10
L'unità della nazione	1Cr 11 - 2Cr 9
Davide: un re a Gerusalemme	1Cr 11-29
Salomone: un tempio a Gerusalemme	2Cr 1-9
Dall'unità alla diaspora	2Cr 10-36
tentativi di ricomposizione dell'unità e loro fallimento: da Roboamo ad Acaz	capp. 10-28
tentativi di riforma religiosa e loro fallimento: da Ezechia alla fine	capp. 29-36

Poiché al centro del libro stanno Davide e Salomone, sembra che tutto il seguito guardi indietro ai due re come modelli, come paradigma per giudicare in positivo o in negativo la storia; tuttavia, il seguito guarda anche in avanti e i due re potrebbero rappresentare un passato, che non offre alcuna garanzia contro eventuali futuri re empi.

Una lettura retorica trova una corrispondenza tra le tre parti del libro e, rispettivamente, l'introduzione, la presentazione dell'argomento e l'illustrazione dell'argomento.[15] Avremmo così una presentazione tipologica di Davide e Salomone con cui confrontare Giosafat, Acaz, Ezechia e Giosia. La storia è ridotta a una serie di esempi illustrativi, mentre genealogie e liste sono prove esterne che servono a dare una sensazione di affidabilità. Allora, lo scopo di Cr sarebbe quello di adattare al proprio uditorio il paradigma del «cercare il Signore», in cui il rapporto col Signore è determinato da un culto appropriato e in un luogo appropriato, come ha stabilito Davide.

Fonti e data

L'opinione tradizionale vede come fonte principale del libro i libri di Sam-Re; in realtà, Cronache mostra di conoscere molti libri dell'AT. Le genealogie attingono a Gn, Es, Nm, Gs, Sam, Rut. 1Cr 16 è una combinazione di più Salmi (96; 105; 106). Si trovano allusioni a Isaia (2Cr 28,16-21), Geremia (36,21) e Zaccaria (19,9). Il libro cita una decina di volte il *Libro dei re di Giuda e di Israele* in diverse varianti, inoltre un *midrash del libro dei Re* (2Cr 24,27). Que-

[14] Ph. Abadie, *Une "histoire corrective": Le modèle du Chroniste*, Théophilyon 2 (1997) 65-90. In 1Re la divisione del regno dopo Salomone è una forte cesura con un giudizio negativo sui re del nord, perciò il silenzio di Cronache viene indebitamente interpretato nello stesso senso di condanna. Anche se Sam-Re fossero una fonte di 1-2Cr, la struttura di quest'ultimo è indipendente dalla fonte: T. Sugimoto, *Chronicles as Independent Literature*, JSOT 55 (1992) 61-74.

[15] R. Duke, *The Persuasive Appeal of the Chronicler. A Rhetorical Analysis* (JSOT SS 88), Sheffield Academic Press, Sheffield 1990.

sta allusione ricorda un genere letterario che ha fatto qualificare tutto il libro delle Cronache come midrash: una tecnica esegetica rabbinica che cercava un significato profondo nei testi biblici per attualizzare il loro messaggio. Altre fonti extrabibliche sono gli scritti profetici come la «profezia di Achio di Silo» (2Cr 9,29) e il «midrash del profeta Iddo» (2Cr 13,22). Si pensa che anche liste di costruzioni regali esistessero come fonti autonome. È stata supposta l'esistenza di una fonte comune da cui avrebbero attinto indipendentemente Sam-Re, da una parte, e Cr, dall'altra.

I temi presenti nel libro acquistano un diverso significato a seconda del periodo storico in cui potrebbe essere stato scritto.[16] Le date proposte si collocano tra due estremi: o subito dopo l'ultimo episodio citato (editto di Ciro, 539 a.C.) oppure nell'epoca maccabaica, dopo il restauro del tempio (166 a.C.). Allo stesso modo variano le opinioni sullo scopo dell'opera. Da un lato, sembra esservi uno scopo storico o antiquario: scrivere una storia della dinastia davidica dal punto di vista delle sue realizzazioni cultuali, scrivere una storia di Giuda e delle sue istituzioni, interpretare per la comunità del postesilio la storia d'Israele come un'alleanza tra Dio e Davide. Dall'altro lato, vi sarebbe un interesse di legittimazione del presente: difendere le istituzioni postesiliche, difendere la realizzazione della teocrazia nella nuova comunità contro le pretese dei samaritani, difendere l'identità giudaica durante un periodo di forti pressioni da parte di culti stranieri. Non mancano interessi religiosi di carattere generale: insegnare valori genuini attraverso la narrazione storica, mantenere l'ortodossia religiosa, mostrare che l'obbedienza al Dio dei padri («cercare il Signore») porta la benedizione e il contrario la maledizione.

Davide

Di tutta la storia di Saul raccontata in 1Sam, qui si ricorda solo la morte di Saul. 1Cr 10,1-12 ripete 1Sam 31,1-13 con alcune varianti significative. Per esempio, secondo 1Sam morirono tre figli di Saul, ma ne restarono altri due, invece 1Cr aggiunge: «tutta la sua famiglia perì insieme» (v. 6), sottolineando così che non c'era nessun potenziale erede al trono. Inoltre aggiunge una riflessione teologica che giustifica la fine di Saul (vv. 13-14).

Anche la storia successiva dell'ascesa al potere di Davide è diversa. 2Sam 1-4 riferisce di tutti i retroscena della salita al trono di Davide: la guerra civile, il regno di Davide a Ebron limitato alla tribù di Giuda. Invece, 1Cr 11,1-9 riproduce 2Sam 5,1-10 (saltando l'allusione al periodo di regno a Ebron: vv. 4-5), così da mostrare la proclamazione di Davide re come un atto unico di tutto Israele.

Poiché con il cap. 10 cessano le genealogie e inizia la narrazione, si fa abitualmente iniziare da qui la storia di Davide, che occupa tutto il resto di 1Cr, ma

[16] K. PELTONEN, *A Jigsaw without a Model? The date of Chronicles*, in L.L. GRABBE (ed.), *Did Moses Speak Attic? Jewish Scripture and Historiography in the Hellenistic Period* (JSOT SS 317), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 225-271.

vi sono alcuni indizi che sembrano far iniziare la storia di Davide al cap. 11; infatti le narrazioni di tutti i re successivi iniziano dopo la fine del loro predecessore. Vi sono altri elementi che suggeriscono l'unità della sezione di Davide (capp. 11-29): per esempio, i capp. 11-12 costituiscono un'unità e il tema iniziale (11,1-3) è ripreso negli ultimi versetti della sezione (29,26-28). In base al contenuto si potrebbe dividere la storia di Davide nei seguenti gruppi di capitoli:

conquista di Gerusalemme ed elenco dei prodi del re	capp. 11-12
trasporto dell'arca e decisione di costruire il tempio	capp. 13-17
guerre di Davide e censimento	capp. 18-21
preparativi per la costruzione del tempio e organizzazione del culto	capp. 22-29

Davide aveva fondato un impero politico, ma per i giudei del postesilio, sudditi dell'impero persiano, l'autonomia politica era solo un ricordo; l'unica cosa attuale dell'eredità davidica poteva essere il culto nel tempio a Gerusalemme. Anche in questo caso vi sono molte varianti rispetto alla storia di Davide di 2Sam: tra le altre omissioni più importanti si può segnalare il rapporto peccaminoso con Betsabea e anche le vicende familiari poco edificanti della storia della successione. Eliminando questi episodi, la figura di Davide viene idealizzata.

I capp. 22-29 sono privi di paralleli in Sam-Re, però essi sono importanti nell'economia del libro e giustificano l'impressione generale che l'organizzazione del culto del tempio è uno degli interessi dell'autore. Essi sono organizzati in forma concentrica: incorniciata tra due parti narrative con due discorsi (capp. 22; 28-29) c'è una serie di liste di nomi del personale del culto e civile (capp. 23-27). In questo centro della sezione sta il quadro statistico e genealogico dei leviti con le loro funzioni (cap. 23), le liste delle ventiquattro classi di sacerdoti (cap. 24), delle ventiquattro classi di cantori (cap. 25), delle classi dei portieri e di altri leviti (cap. 26). Il cap. 27 riporta l'organizzazione civile e militare del regno che va vista in stretta connessione col tempio, perché non bisogna proiettare sui testi antichi la distinzione, per noi abituale, tra sacro e profano: la funzione del re è quella di custodire il tempio e garantire il culto.

Nel primo discorso (cap. 22) Davide si rivolge all'erede con l'esortazione di essere fedele al Signore; spiega perché lui non ha costruito il tempio (22,8). Il secondo discorso (capp. 28-29) è rivolto anche al popolo (29,9); egli applica a Salomone l'oracolo di Natan e gli trasmette il modello del tempio. Vengono fatte offerte per il tempio e Davide pronuncia una preghiera di ringraziamento e di lode composta di richiami ed espressioni tipiche della tradizione religiosa d'Israele. Alla fine vengono celebrati dei sacrifici e Salomone è proclamato re.

Salomone

La notizia sul commercio e l'aforisma sull'abbondanza dell'argento come le pietre e dei cedri come i sicomori (2Cr 1,14-17) sono ripetuti quasi alla lettera in 9,25-28, cioè alla fine della storia di Salomone, per sottolineare l'immediata

realizzazione della promessa divina. Ma essi indicano anche un'inclusione, cioè l'inizio e la fine di una sezione del libro. Grazie alle molte ripetizioni verbali, si riconosce in 2Cr 1-9 una disposizione a chiasmo. Il centro di una struttura del genere è di solito anche il centro d'interesse dell'autore, perciò scopriamo che l'autore qui non è interessato tanto alla costruzione del tempio, quanto al discorso di Salomone e alla risposta divina.[17]

All'inizio (*a*: 1,1-17) sono presentate la ricchezza e la sapienza di Salomone; segue il riconoscimento del potere di Salomone da parte degli stranieri, in particolare di Curam re di Tiro (*b*: 1,18–2,15); si passa poi alla descrizione dell'attività edilizia, cioè della costruzione del tempio, compiuta grazie alla presenza di lavoratori stranieri (*c*: 2,16–5,1). Al centro (*d*: 5,2–7,10) sta la dedicazione del tempio, che inizia con la convocazione dell'assemblea e si conclude col suo congedo ed è incorniciata da due manifestazioni della gloria divina. Durante la dedicazione Salomone parla prima al popolo, sottolineando il ruolo centrale di Gerusalemme, poi rivolge una preghiera a Dio in cui ricorda le promesse fatte a Davide e chiede che Dio ascolti le preghiere fatte dal popolo nel tempio e perdoni. A questo punto ricompaiono in ordine inverso gli stessi elementi. In risposta alle parole di Salomone, Dio gli appare in sogno riprendendo tutti i temi prima citati dal re (*d'*: 7,11-22). Si ritorna a parlare di costruzioni e si ricordano nuovamente i lavoratori stranieri e il completamento del tempio (*c'*: 8,1-16). Segue di nuovo il riconoscimento di Salomone da parte degli stranieri, in questo caso da parte della regina di Saba (*b'*: 8,17–9,12) e si conclude ripresentando la ricchezza e la sapienza di Salomone (*a'*: 9,13-28).

I discorsi di Salomone e di Dio costituiscono uno statuto alla cui luce viene valutata la storia successiva alla divisione tra i due regni, e si cerca di dimostrare la realizzazione dei principi qui enunciati, come quello della retribuzione immediata.

I re di Giuda

Il ritratto di Davide e Salomone come re ideali costituisce il criterio con cui vengono giudicati i loro successori (2Cr 10-36). È approvato il re che «fece ciò che è retto agli occhi del Signore, come aveva fatto Davide suo antenato» (29,2); ma è condannato il re che «non fece ciò che è retto agli occhi del Signore, come Davide suo antenato» (28,1). Già l'erede di Salomone viene condannato, infatti Roboamo è l'anti-Salomone: non ha cercato il Signore e non ha ascoltato il popolo (2Cr 12,14), provocando così la rottura dell'unità. Questo modello negativo rimanda a un precedente modello negativo: Saul. Questi a sua volta è l'anti-Davide: non ha cercato il Signore (1Cr 10-13) e ha trascurato l'arca (13,3). Abbiamo così un'inclusione che segna i confini della parte dedicata ai modelli positivi di Davide e Salomone (1Cr 11 - 2Cr 9).

[17] R.B. DILLARD, *The Literary Structure of the Chronicler's Solomon Narrative*, JSOT 30 (1984) 85-93. Sulle tecniche retoriche e stilistiche dell'autore si veda I. KALIMI, *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 2005.

Ma Roboamo rimanda anche a un altro modello negativo: Acaz (2Cr 28); tutti e due finiscono in mano a re stranieri (12,2: Egitto; 28,5: aramei). Acaz è l'ultimo re dell'Israele diviso, perché durante il suo regno cade Samaria e finisce il regno del nord; di lui il libro non dice nulla di buono. In questo modo l'autore ha segnato con tre momenti negativi la sua storia: Saul (1Cr 10), Roboamo (2Cr 10-12), Acaz (28). Dopo Acaz troviamo altri due modelli positivi che stanno in rapporto ai due precedenti modelli negativi: Ezechia riapre il tempio chiuso da Acaz; Giosia ricostruisce l'unità, distrutta da Roboamo.

Se teniamo conto dello schema della retribuzione immediata possiamo distinguere due tipologie di presentazione dei re di Giuda. Un primo tipo rappresenta la completa corrispondenza tra fedeltà a Dio e successo (Abia, Iotam). Un secondo tipo rappresenta la completa corrispondenza tra infedeltà a Dio e sconfitta (Ioram, Acazia, Atalia, Acaz, Amon, gli ultimi quattro re). Oltre a queste due tipologie vi sono casi di cambiamento di fortuna; generalmente si tratta di un rovesciamento delle sorti del re in seguito al suo mutato atteggiamento nei confronti del Signore. In questi casi il periodo di regno è diviso in due fasi, una positiva e una negativa (Roboamo, Asa, Giosafat, Ioas, Amazia, Ozia, Ezechia, Giosia). Vi è solo un esempio di cambiamento in direzione opposta, cioè dall'infedeltà alla fedeltà: è il regno di Manasse. In conclusione, solo due re di Giuda sembrano non aver commesso nessun atto di infedeltà: Abia e Iotam. Anche i re che hanno intrapreso grandi riforme cultuali, come Ezechia e Giosia, non sono perfettamente aderenti al modello di Davide e Salomone.

2.2. Aspetti teologici

Le genealogie

I primi nove capitoli (407 versetti) presentano una serie di genealogie, prese da altri libri biblici, ma non ordinate cronologicamente fino al re Saul, con il quale inizia la storia della monarchia, perché già subito sono elencati tutti i discendenti di Davide fino all'epoca dell'esilio babilonese (3,1-24). Abitualmente questa parte è suddivisa in base al criterio delle dodici tribù: da Adamo a Israele (1,1–2,2), Giuda (2,3–4,23), Simeone (4,24-43), tribù della Transgiordania: Ruben, Gad, Manasse (5,1-26), Levi (5,27–6,66), Issacar, Beniamino, Neftali, Manasse, Efraim, Aser (cap. 7), Beniamino (cap. 8), abitanti di Gerusalemme (9,1-34), Saul (9,35-44).[18]

Questi primi nove capitoli sono stati definiti dagli esegeti tedeschi una *Vorhalle*, un atrio d'ingresso, perciò sono stati trascurati dal punto di vista teologico e ci si è limitati a identificare i versetti che eventuali interpolatori avrebbero aggiunto per adattare le genealogie alla propria epoca. In realtà, sono evidenti gli interessi teologici dell'autore: ampio spazio è dedicato alla tribù di Giuda,

[18] Abitualmente si fa finire la prima parte al cap. 9, però è meglio includere anche il cap. 10 seguendo la proposta di G. STEINS, *Die Bücher der Chronik als Schule der Bibellektüre*, Bibel und Liturgie 69 (1996) 109.

da cui verrà il re Davide, e alla tribù di Levi, da cui vengono i leviti. Inoltre, il trattamento riservato a Beniamino, cui apparteneva Saul, mostra che il vero Israele, dopo la caduta del regno del nord, è rappresentato dalle due tribù di Giuda e di Beniamino.

Nell'AT le genealogie possono svolgere le seguenti funzioni: mostrare le relazioni tra Israele e i popoli vicini, connettere in un quadro sistematico singole tradizioni sulle origini di Israele, stabilire una continuità attraverso epoche che non hanno lasciato tradizioni, costruire grandi cicli nelle speculazioni cronologiche, dare un movimento alla storia verso uno scopo superiore. Spesso hanno anche una funzione militare (la leadership militare è ereditaria) e a volte legittimano la posizione o il rango di un individuo. In Esd-Ne servono per garantire l'identità etnica, in Cr affermano l'importanza del principio della continuità del popolo di Dio attraversando il periodo dello scisma nazionale. Le genealogie dei capp. 1-9, prese isolatamente, svolgono ora l'una ora l'altra delle nove funzioni sopra citate. Ad esempio, la funzione militare, tipica dei censimenti, è riconoscibile in diverse allusioni a battaglie o razzie, inserite nelle genealogie.

Il primo contesto in cui leggere le genealogie è il libro delle Cronache, ma vi è un secondo contesto in cui esse acquistano un altro significato, quello di tutto l'AT. Se esaminiamo le 39 ricorrenze del termine «genealogie» nella Bibbia ebraica, ne troviamo tredici in Gn, dodici concentrate in Nm 1 e otto in 1Cr 1-9. Questa concentrazione di «genealogie» mette in moto una serie di risonanze. L'ultimo libro della Bibbia ebraica fa una ricapitolazione di tutte le genealogie e questo spiega perché il primo libro del NT inizi con una genealogia, quella del cap. 1 di Matteo: bisognava aprire di nuovo il registro genealogico del popolo eletto per inserire nuovi popoli. Bisognava rimettere in discussione quell'atteggiamento di chiusura, accentuatosi nel postesilio, che era preoccupato di garantirsi l'appartenenza al vero Israele.

La retribuzione immediata

Una caratteristica del libro è l'uso di un principio teologico ricorrente, che si trova anche nell'unico passo in cui ricorre un'esplicita citazione della Torah (Dt 24,16): «i padri non morranno per i figli né i figli morranno per i padri, ma ognuno morirà per il suo peccato» (2Cr 25,4). Questo principio esprime la convinzione che le azioni sono subito ricompensate: il peccato porta al giudizio e alla disgrazia, l'obbedienza e la giustizia portano alla pace e alla prosperità. Questa idea ricompare nel libro in diverse occasioni (1Cr 22,13; 28,8.9; 2Cr 7,14; 12,5; 15,2), dove si nota una terminologia caratteristica per indicare la fedeltà (cercare il Signore, umiliarsi, ritornare, guarire, pregare) e l'infedeltà (abbandonare, essere infedele); inoltre, 2Cr 7,14 mostra che la retribuzione non è automatica, ma può essere evitata, ascoltando gli ammonimenti dei profeti prima del giudizio: «se il mio popolo, sul quale è stato invocato il mio nome, si umilierà, pregherà e ricercherà il mio volto e si volgerà indietro dalle sue vie malvagie, perdonerò il suo peccato e risanerò il suo paese» (vedi 2Cr 36,15-16).

Questo principio, però, costringe a correggere alcune tradizioni; infatti se la prosperità e un lungo regno sono il segno della benedizione divina, allora deve pur aver fatto qualcosa di buono anche un re empio come Manasse, che ha regnato 55 anni (2Cr 33,1). Perciò, a differenza del libro dei Re, leggiamo che quando Manasse era prigioniero a Babilonia "placò il volto del Signore suo Dio e si umiliò molto di fronte al Dio dei suoi padri. Egli lo pregò e Dio si lasciò commuovere, esaudì la sua supplica" (33,12-13). Il contrario capita col re Giosia. Egli aveva fatto una riforma religiosa, ma era morto in guerra contro gli egiziani, perciò doveva aver commesso una qualche colpa per subire questa fine ignominiosa. Veniamo allora a sapere che Giosia aveva disobbedito alla parola di Dio; infatti il faraone Necao lo aveva invitato a non scendere in battaglia, ma Giosia non prestò ascolto alle parole del faraone «che venivano dalla bocca di Dio» (2Cr 35,22). Anche col re Davide il Cronista ha un problema simile: come mai Davide ha preparato tutto per la costruzione del tempio eppure lo ha costruito Salomone? La risposta viene messa in bocca allo stesso re: Dio lo ha ritenuto inadatto a quel compito perché aveva versato sangue ed era un «uomo di guerra».[19]

Un'ulteriore conseguenza del principio della retribuzione immediata è il fatto che una volta che il colpevole ha pagato la sua colpa, allora si può ricominciare tutto da capo. Così capita dopo Roboamo, il successore di Salomone, che «abbandonò la legge del Signore e tutto Israele lo seguì» (2Cr 12,1). Col suo successore, Abia, inizia una nuova pagina; infatti, costui rivolge un lungo discorso agli israeliti del nord invitandoli a ricucire lo strappo dopo lo scisma, la cui colpa è attribuita tutta a Roboamo. Rispetto alla breve notizia di 1Re 15,1-7 su questo re, 1Cr gli dedica un capitolo intero (13,1-23) e ignora il giudizio negativo di 1Re 15,3.

Il significato "canonico" del libro

L'uso degli altri libri dell'AT come fonte ha fatto collocare questo libro nel fenomeno noto come *rewritten Bible*, cioè una riscrittura di libri biblici più antichi. Ma questa etichetta non rende ragione del ruolo di 1-2Cr nell'AT; infatti, il libro attesta la fase conclusiva della formazione del canone ebraico. Nella tradizione babilonese, attestata per esempio dal Talmud, Cronache sta all'ultimo posto. Questa posizione sembra suggerire sia un ruolo di ricapitolazione della storia della prima parte del canone (da Gn a Re), sia la speranza per un nuovo inizio, grazie all'unificazione alla fine del libro dei tre temi del tempio, di Gerusalemme e del ritorno. Non va, però, dimenticato che nella tradizione palestinese, attestata da importanti manoscritti, Cronache si trova all'inizio della terza parte del canone, cioè degli Scritti. Questa posizione sottolinea il rapporto con la To-

[19] 1Cr 28,3 in opposizione a Salomone che fu un uomo di *šālôm* e riposo (22,8-9); un'espressione collegata al tempio già dalla storiografia deuteronomistica (1Re 5,18-19; Dt 12,10-11); vedi PH. ABADIE, *La figure de David dans le livre des Chroniques*, in L. DESROUSSEAUX - J. VERMEYLEN (eds.), *Figures de David à travers la Bible. XVII[e] congrès de l'ACFEB* (LD 177), Cerf, Paris 1999, 157-186.

rah (1Cr 1,1: Adamo rimanda a Gn) e nello stesso tempo serve da eziologia del salterio, fungendo quasi da titolatura per giustificare l'uso liturgico dei salmi.[20]

L'importanza della collocazione, temporale (uno degli ultimi libri a essere composto) o spaziale (alla fine della lista canonica), può essere diversamente interpretata. Qualcuno pensa che Cronache abbia svolto una funzione particolare nel chiudere la terza parte del canone e nell'unire il tutto con la Torah e i Profeti, perché i libri biblici che l'autore aveva davanti a sé possedevano già una specie di valore canonico.[21] Qualcun altro ritiene che l'intenzione del libro sia di offrire un riassunto del messaggio dell'AT e raccogliere e sigillare gli altri scritti in un canone. Infatti, l'autore fa iniziare il libro con Adamo e lo fa finire con l'editto di Ciro, cioè con l'inizio del primo e l'inizio dell'ultimo libro che aveva davanti; in questo modo, riducendo a unità la storia d'Israele, crea la condizione per considerare tutto l'AT un solo libro.[22]

Il significato del libro, però, non dipende solo dalle tecniche di rilettura del passato, ma anche dalle ultime parole, che chiudendo la narrazione, limitano i confini del significato. Gli ultimi versetti del libro riservano, però, una sorpresa: anche se dal punto di vista storico 1-2Cr si presenta come un'opera postesilica, dal punto di vista teologico essa è un'opera esilica; anzi, tutta la Bibbia ebraica viene così configurata come un'opera esilica, perché inizia con la cacciata di Adamo da casa sua. Siccome la conclusione suppone che Israele sia ancora disperso in mezzo alle nazioni quando riceve l'invito di Ciro, resta aperto il problema di sapere se il ritorno è visto come un dovere per l'ebreo, momentaneamente nella diaspora, oppure se la situazione della diaspora è la nuova dimensione storica (e teologica) di Israele. In questo secondo caso il ritorno sarebbe un evento escatologico che appartiene al futuro di Dio.

I sostenitori dell'opera storiografica cronistica leggendo la sequenza 1-2Cr-Esd-Ne non colgono, però, la tensione escatologica, perché sembra che la comunità del postesilio si consideri una teocrazia realizzata già sulla terra. Ma la differenza tra la prospettiva del Cronista e quella di Esd-Ne si coglie dal punto in cui viene interrotta la citazione del cosiddetto editto di Ciro: «dice Ciro, re di Persia: Il Signore, Dio del cielo, mi ha dato tutti i regni della terra e mi ha incaricato di costruirgli una casa a Gerusalemme, che è in Giuda. Chi di voi appartiene al suo popolo? Il suo Dio sia con lui e salga!». In Esd 1,3 è invece indicata anche la meta: «e salga a Gerusalemme, che è in Giudea, e costruisca la casa del

[20] G. Steins, *Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik* (BBB 93), Beltz Athenäum, Weinheim 1995, 80-81. Eric Gans pensa che la posizione alla fine del canone serve ad assimilare la distruzione del secondo tempio (70 d.C.) a quella del primo: citato da M.H. McEntire, *The Function of Sacrifice in Chronicles, Ezra and Nehemiah*, Edwin Mellen Press, Lewiston NY 1993, 110.

[21] G. Steins, *Torabindung und Kanonabschluss. Zur Entstehung und kanonischen Funktion der Chronikbücher*, in E. Zenger (ed.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen* (Herders Biblische Studien 10), Herder, Freiburg-Basel-Wien 1996, 213-256.

[22] H.J. Koorevaar, *Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons*, Jahrbuch für Evangelikale Theologie 11 (1997), 42-76; egli colloca il libro nella seconda metà del V sec. a.C., invece Steins nel II sec. a.C.

Signore Dio d'Israele, cioè il Dio che è a Gerusalemme». L'assenza della destinazione fa assumere al messaggio riportato in Cr un significato universale: il ritorno non è solo di quelli che fisicamente si mettono in viaggio e giungono a Gerusalemme, e neppure è finalizzato alla ricostruzione del tempio materiale, ma il ritorno è anche per quelli che rimangono nella diaspora. In questo caso si tratta di un ritorno spirituale: Gerusalemme è la metropoli, la città madre, che conserva questo suo status anche per chi non può tornarci. Essa è il luogo verso cui idealmente ci si rivolge, come Daniele quando pregava, mentre «le finestre della sua stanza si aprivano verso Gerusalemme» (Dn 6,11).

In Esd-Ne all'invito di Ciro seguono le liste dei rimpatriati, sparse in diversi punti del libro, ma in 1-2Cr le liste sono solo quelle delle genealogie, poste all'inizio e riguardano il passato, non il futuro. Inoltre, il decreto di Ciro, pur riferendosi ai temi fondamentali del libro, li capovolge, perché il re cui è rivolta la parola di Dio non è un discendente di Davide, ma è un persiano; inoltre, non c'è più un regno di Israele, ma il Signore gli ha dato tutti i regni della terra; infine, questo re straniero assume i compiti del vero re israelita occupandosi del tempio e offrendo agli esuli la libertà. Anzi, Ciro ricevendo l'ordine di costruire il tempio diventa addirittura un possibile destinatario della profezia di Natan, che affidava la costruzione del tempio a un discendente di Davide (1Cr 17,12).

Questi particolari escludono l'attesa per un ritorno della monarchia davidica, ma garantiscono alla religione ebraica di sopravvivere indipendentemente da una istituzione statuale. La diaspora diventa così la nuova condizione del popolo di Dio, a cui tutti possono appartenere.

CAPITOLO TERZO

LA STORIOGRAFIA MACCABAICA

Contesto storico

Quando nel 175 a.C. Antioco IV sale al trono, in Gerusalemme è in corso una lotta interna per il potere. È uno scontro tra famiglie filo-ellenistiche (Bilga) e anti-ellenistiche (asmonei), ma anche interno a una stessa famiglia, come tra gli Oniadi. In cambio di una forte somma, Antioco IV sostituisce il sommo sacerdote Onia III con Giasone, fratello di Onia ma filo-ellenista. Tre anni dopo, a sua volta Giasone viene tradito da Menelao, che ottiene dal re il sommo sacerdozio. Questi passaggi nel sommo sacerdozio sono legati anche a una progressiva riforma ellenistica che cerca di trasformare Gerusalemme in una *pólis* greca, come mostra la costruzione di una palestra, e che cerca di introdurre il modo di vita greco al posto delle tradizioni giudaiche, quale la circoncisione. Ad aggravare la situazione interviene la politica estera di Antioco: prima saccheggia il tempio e successivamente comincia una persecuzione ufficiale, quando viene eretto un altare o un'immagine di Zeus nel tempio (167 a.C.).

La persecuzione di Antioco costituisce un problema per gli storici, perché si tratta di un caso unico nel mondo antico. Le fonti antiche la spiegano presentando il re come "pazzo", infatti il suo titolo fu deformato in Epimane. Gli storici hanno proposto varie ipotesi sulla natura di questa persecuzione. Innanzitutto, non si sa di chi sia l'iniziativa: sembra un'idea del re, ma 2Mac l'attribuisce a un gruppo di giudei che gli chiedono di intervenire. Inoltre, non è chiara la natura giuridica di questa parola (λόγος 1,50) del re, che è inteso come un documento ufficiale; di solito lo si interpreta come un cambiamento dello statuto speciale concesso da Antioco III. La natura della cosiddetta persecuzione religiosa è controversa: si tratta di una guerra civile? I veri autori del decreto sono Menelao e i Tobiadi? Antioco intendeva reprimere una rivolta di gente umile, istigata dagli asidei contro il progetto di ellenizzazione portato avanti dalle famiglie ricche? Oppure cercava solo risorse economiche per il suo grandioso progetto politico? I libri dei Maccabei interpretano comunque la persecuzione come religiosa. Forse Antioco sta imitando la politica religiosa romana di repressione dei baccanali, da lui osservata mentre era ostaggio a Roma, e giustifica i suoi interventi come il ritorno a un'antica religione giudaica sopravvissuta presso giudei eterodossi, come nelle colonie militari (per esempio Elefantina), e che non conosceva le tradizioni mosaiche e profetiche.[1] Oppure Antioco intro-

[1] J.A. GOLDSTEIN, *I Maccabees* (Anchor Bible 41), Doubleday, Garden City NY 1976, 104-160.

duce nel tempio una statua di Zeus Olimpio e conserva YHWH nel ruolo di σύνναος θεός; egli intende ripristinare e razionalizzare l'antica religione della Giudea sulla base della propria concezione greca, che ritiene gli ebrei di origine egiziana e già adoratori di Dioniso, cioè Osiride.[2] O, magari, vuole riprendere antiche pratiche cultuali limitate al territorio di Gerusalemme, contro la recente divisione tra animali puri e impuri.[3] La soluzione più semplice è quella di ritenere questo decreto una finzione.[4]

A questo punto inizia la rivolta guidata dalla famiglia degli asmonei, in particolare da alcuni fratelli noti come maccabei, in base al soprannome del primo di loro: Giuda Maccabeo. Il padre Mattatia aveva messo in atto azioni di guerriglia, ma è il figlio Giuda (166-160 a.C.) ad assumere il ruolo di guida come gli antichi giudici; infatti costringe i seleucidi a intraprendere una campagna militare su vasta scala. Egli li sconfigge in diverse occasioni e nel 164 a.C. purifica il tempio togliendo l'«abominio della desolazione» messo da Antioco. A Giuda succedono due suoi fratelli: Gionata (160-142 a.C.) e Simone (142-134 a.C.), ma la rivolta era finita con Giuda, perché coi suoi successori inizia una serie di eventi che avrà come esito la nascita di uno stato territoriale giudaico indipendente sotto la dinastia asmonea.

Col titolo di «libri dei Maccabei» nella LXX e nelle versioni antiche si indicano quattro opere diverse, giunte a noi in greco. Solo i primi due sono considerati canonici dalle chiese orientali e latina, ma poiché non si trovano nel canone ebraico le chiese riformate li hanno esclusi dal canone come apocrifi. Per mantenere questa distinzione si usa abitualmente l'espressione "deuterocanonici". Il terzo libro non ha a che fare coi Maccabei, ma racconta una persecuzione subita dagli ebrei in Egitto sotto Tolomeo IV Filopatore nel 217 a.C. Il quarto libro sviluppa il tema del martirio di 2Mac 6-7 per mostrare il dominio della ragione sulle passioni.

1. IL PRIMO LIBRO DEI MACCABEI

Contenuto e struttura[5]

Poiché Girolamo nel *Prologus galeatus* sostiene di aver trovato il testo ebraico del primo libro dei Maccabei, si ritiene che l'originale fosse ebraico o aramaico. Il testo è stato scritto molto dopo l'accesso al regno di Giovanni Ircano (134-104 a.C.), figlio di Simone (cf 15,23), ma prima dell'intervento di Pompeo

[2] J. SCURLOCK, *167 BCE: Hellenism or Reform?*, JSJ 31 (2000) 125-161.

[3] O. KEEL, *Die kultischen Massnahmen Antiochus' IV. Religionsverfolgung und/oder Reformversuch? Eine Skizze*, in O. KEEL - U. STAUB (eds.), *Hellenismus und Judentum. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV.* (OBO 178), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2000, 87-121

[4] D. VOLGGER, *1 Makk 1: der Konflikt zwischen Hellenen und Juden - Die Makkabäische Reichspropaganda*, Antonianum 73 (1998) 459-481; S. WEITZMAN, *Plotting Antiochus's Persecution*, JBL 123 (2004) 219-234.

[5] D.S. WILLIAMS, *Recent Research in 1 Maccabees*, Currents in Research: Biblical Studies 9 (2001) 169-184.

(63 a.C.), perché il libro elogia i romani. Lo stile del libro è sobrio e narrativo. L'abbondanza di notizie e di indicazioni cronologiche (sono usati due diversi modi di calcolare gli anni) sono ritenute storicamente affidabili e suppongono che l'autore si sia servito di fonti scritte e anche ufficiali, come appare dalla dozzina di lettere citate. A una prima lettura l'autore sembra un sostenitore dei maccabei (o asmonei), che costituiscono il vero Israele: i loro successi militari e politici sono attribuiti alla loro abilità e non a un intervento divino miracoloso; inoltre vede Giuda come un eroe o un salvatore, secondo il modello greco. Egli vuol trarre una lezione dalla storia e mostrare che la fedeltà alla Torah ha la meglio sulle forze ostili del paganesimo. I suoi destinatari sono i giudei che conoscono le tradizioni e le Scritture e sono consapevoli della propria identità collettiva, ma che sono anche persone pragmatiche, senza speranze escatologiche o apocalittiche.

Il contenuto del primo libro è facilmente divisibile se si segue il criterio cronologico. I primi due capitoli sono un'introduzione sulle premesse della crisi: l'attività di Antioco IV e l'inizio della rivolta con Mattatia. Il seguito viene distinto seguendo le carriere dei tre fratelli: Giuda (3,1–9,22), Gionata (9,23–12,53) e Simone (capp. 13-16). Questa divisione è segnata dalla successione familiare: il padre viene sepolto nella tomba di famiglia a Modin e tutto Israele lo piange (2,70), gli succede il figlio Giuda, che a sua volta viene sepolto a Modin e pianto da tutto Israele (stessa formula di 2,70 ripetuta in 9,19-20). In quest'ultimo passo sono inseriti altri due elementi: il lutto per più giorni e la notizia che le azioni di Giuda non sono state scritte (9,22). Nel seguito del libro ritroviamo la menzione del sepolcro in Modin, del pianto e del lungo lutto per Gionata (13,25-26), mentre per Simone manca il riferimento a Modin, ma è proprio lui che ha costruito il mausoleo di famiglia a Modin calcolando anche la propria tomba. Invece per suo figlio Giovanni si dice, alla fine del libro, con le stesse parole di 9,22, che invece le sue azioni sono state scritte (16,23-24). Accanto a questo schema basato sulla cronologia, si può identificare una struttura tematica: la liberazione del tempio (1,1–6,17), la liberazione della cittadella di Gerusalemme in mano ai seleucidi (6,18–14,15) e l'instaurarsi del sommo sacerdozio della linea di Simone (14,16–16,24).

La carriera di Giuda si può dividere in due parti. Fino alla vittoria su Nicanore (cap. 7) le battaglie sono accompagnate dalle preghiere del popolo di Dio, ma dopo non sono più riportate preghiere e, inoltre, si passa da una guerra difensiva a una guerra offensiva; infatti la narrazione è occupata soprattutto da campagne militari, assedi, battaglie, complotti, trattati e alleanze. La cesura è segnata anche dal successivo cap. 8 con l'elogio di Roma, che crea una contrapposizione tra Roma e le dinastie ellenistiche: «nessuno di loro si è imposto il diadema né vestono la porpora per fregiarsene» (8,14). La tentazione dell'oro e della porpora è strettamente collegata al desiderio di gloria e di un nome eterno, per cui è un segno della decadenza rispetto al modello democratico rappresentato dai romani che non hanno un re. Perciò l'autore finisce la storia quando inizia la dinastia degli Ircano, non perché intende giustificarla, ma perché è inquietato da ciò che verrà dopo. Possiamo ricostruire la seguente struttura:

crisi e reazione	capp. 1-2
Giuda, il liberatore	capp. 3-7
il modello romano	8,1–9,22
Gionata, il sommo sacerdote	9,23–12,53
Simone, l'etnarca	capp. 13-16

Non si tratta solo di una successione cronologica, ma anche di una progressione teologica: il padre Mattatia auspica per i suoi figli grande gloria e un nome eterno (2,51); però il seguito mostrerà sempre più chiaramente la natura di questa gloria e di questo nome che corrispondono ai doni offerti dai sovrani pagani e che trasformerà questa famiglia in una dinastia regale. Accanto a questa trasformazione dei doni promessi ai figli, c'è anche una progressione tragica: il padre muore di vecchiaia, ma i suoi figli muoiono tragicamente. Eleazaro schiacciato da un elefante in un'inutile azione militare (6,43-46), Giuda sconfitto in battaglia (9,18), Giovanni mentre va a mettere al sicuro l'equipaggiamento, forse ingannato proprio da chi doveva aiutarlo (9,36), Gionata prigioniero (13,23), Simone a tavola ubriaco (16,16).

Dopo il cap. 8 la narrazione è occupata soprattutto da campagne militari, assedi, battaglie, complotti, trattati e alleanze (con Roma e Sparta), perciò è assente un esplicito discorso religioso. Il nome di Dio non è mai pronunciato, ma sostituito da un pronome o dall'appellativo «Cielo». Questa lontananza tra Dio e il suo fedele è colmata dalla preghiera e dall'osservanza della Torah; invece la profezia non ha una funzione nel presente, perché un profeta sorgerà solo in futuro (4,46). L'assenza di un profeta suggerisce, però, una lettura profetica di tutto il libro. Dietro all'apparente epopea nazionalista, letta dalla tradizione esegetica, sta probabilmente una condanna degli asmonei, perché diversi indizi mostrano che la strada che va da Giuda Maccabeo a Simone segue quell'itinerario fatale che portò dai giudici a Samuele, cioè dalle tribù alla monarchia. Alla legge si sostituisce la ricerca di farsi un nome, di un potere personale, dell'oro e della porpora, del titolo di amico del re. Il libro si chiude con una nota necrologica: non parla del successore Giovanni, perché le sue opere stanno negli annali del sommo sacerdozio (16,23: una formula che ricorda quella usata nel libro dei Re). Si tratta allora di un testo profetico, critico della piega che sta prendendo la storia, infatti al centro del libro si trova l'esempio di un'organizzazione ideale del potere, quella democratica di Roma, dove nessuno aspira a diventare re (8,14-16). Dunque, la polemica è contro l'ambizione dei sommi sacerdoti e re della Giudea e suggerisce al lettore riflessioni che contraddicono l'apparenza trionfalistica.[6]

Un libro "biblico"

Un'opinione diffusa ritiene che gli asmonei si sarebbero ispirati al modello biblico della conquista della terra promessa dell'epoca di Giosuè e intendessero riconquistare tutta la terra promessa da Dio al suo popolo.[7] Ad esempio, nel discorso di Giuda prima della sua vittoria (3,18-22) si allude a Gedeone (Gdc 7,1-8), a Davide (1Sam 17,45) e a Mosè (Es 14,13-14). Le campagne militari di Giuda sono dirette contro popoli insediati già prima dell'arrivo dei greci e sono chiamati ἀλλόφυλοι, ἀλλογενεῖς o ἀλλότριοι. Il primo termine è quello che nella LXX traduce quasi esclusivamente *plšty*, filisteo, e la maggior parte degli usi di *plšt*, Filistea.[8] Grazie a ciò possiamo tradurre 11,74: «e caddero dei filistei in quel giorno circa tremila uomini», che ricorda i filistei uccisi da Sansone.[9]

Anche l'uso di questo particolare numero τρισχίλιοι (tremila) gioca un ruolo importante in 1Mac. Esclusi i casi in cui è un numero composto o in un elenco per indicare cose o animali o si tratta di una variante, nella LXX ricorre solo altre quattro volte: per gli ebrei morti dopo il peccato del vitello d'oro (Es 32,28), per indicare un piccolo numero di ebrei (Gs 7,3-4; Gdc 15,11) e per indicare i filistei uccisi da Sansone (Gdc 16,27). In 1Mac indica il numero dei combattenti giudei (4,6; 5,20; 7,40; 9,5; 11,4) forse alludendo ai citati passi di Gs e di Gdc; due volte indica il numero dei nemici uccisi: 4,15 (al v. 12 sono indicati come filistei) e il già citato passo di 11,74. In 2Mac 4,40 sono nemici. Anche in 1Mac le cifre possono avere un significato simbolico; per esempio, in 5,20 i giudei vengono divisi in due contingenti: 3000 con Simone e 8000 con Giuda; il risultato dell'azione militare è analogo: il primo contingente uccide 3000 nemici (v. 22) e il secondo 8000 (v. 34). L'uso del linguaggio biblico per descrivere la rivolta maccabaica ha anche sollevato il dubbio che queste "genti" siano solo un elemento richiesto dallo stile deuteronomistico ripreso in 1Mac.

La premessa

I primi due capitoli sono l'introduzione alla storia delle azioni politiche e militari dei tre fratelli maccabei e offrono il punto di vista con cui leggere il seguito. Questi due capitoli presentano una struttura concentrica simile:[10]

a	cap. 1, vv. 1-10	cap. 2, vv. 1-14
b	11-15	15-28
c	16-28	29-38
b'	29-40	39-48
a'	41-64	49-70

[6] Per questa interpretazione antiasmonaica seguiamo J. CAZEAUX, *La guerre sainte n'aura pas lieu* (Lectio Divina 185), Cerf, Paris 2001. L'interpretazione classica proasmonaica è quella di F.M. ABEL, *Les livres des Maccabées*, Gabalda, Paris 1949.

[7] Ne ha dimostrato l'infondatezza K. BERTHELOT, *L'idéologie maccabéenne: entre idéologie de la résistance armée et idéologie du martyre*, REJ 165 (2006) 99-122.

[8] Il termine φυλιστιμ è rarissimo nella LXX e uno dei pochi testi è 1Mac 3,24 che così costituisce la chiave per interpretare le altre ricorrenze.

[9] CEI[1-2] traduce «stranieri». L'episodio di Sansone avviene mentre è offerto un sacrificio al dio Dagon (Gdc 16,23): questa divinità è ricordata solo in 1Sam 5; 1Cr 10,10 e ben due volte in 1Mac perché Gionata ne brucia il tempio (10,84; 11,4).

[10] E. HAAG, *Die Theokratie und der Antijahwe nach 1 Makkabäer 1-2*, Trierer Theologische Zeitschrift 109 (2000) 24-37.

Nel cap. 1 la cornice presenta le minacce che vengono dall'esterno (*a a'*), nelle altre due parti simmetriche la minaccia esterna diventa una crisi interna alla comunità di Gerusalemme (*b b'*), mentre al centro vi è la manifestazione dell'avversario del Signore che entra nel cuore di Gerusalemme, cioè di Antioco "Epifane" (dio "manifesto"), che saccheggia il tempio (*c*). Nel cap. 2, la cornice presenta la famiglia Mattatia coi suoi figli (*a a'*), che vengono proposti come modello di comportamento (*b b'*), mentre al centro vi è la risposta giudaica alla comparsa dell'avversario del Signore, cioè il martirio di chi osserva la legge del sabato (*c*). Oltre alla somiglianza della struttura vi sono altri legami più stretti: all'ira del Signore che chiude il cap.1 segue come reazione, all'inizio del cap. 2, la comparsa di Mattatia, che nel suo testamento richiamerà questa «ira» (2,49). Inoltre vi è un'inclusione: alla genealogia con cui inizia il cap. 1 e che va da Alessandro ad Antioco corrisponde la genealogia finale del cap. 2, nel testamento di Mattatia, che va da Abramo ai maccabei.

Questa costruzione simmetrica corrisponde al contenuto, infatti rappresenta lo scontro tra le nazioni e Israele, tra le nuove usanze e la Legge. In questo scontro il modello di comportamento che deve tenere il giudeo è il martirio, non solo per la collocazione centrale dell'episodio dei giudei che si sono lasciati uccidere di sabato per non violare la legge, ma anche per i numerosi punti di contatto con il libro di Daniele, composto anch'esso in occasione di questa crisi con Antioco IV. Innanzitutto la sintesi storica iniziale, cha va da Alessandro ad Antioco (*a*), corrisponde alla visione della storia di Dn 8, cioè del capro e del piccolo corno, dove si trova anche la descrizione della profanazione di Gerusalemme (*c*); inoltre in tutti e due i capitoli le azioni di Antioco contro Gerusalemme (*b b'*) richiamano la descrizione di Antioco in Dn 11 (in particolare i vv. 30-35); infine il tema centrale del martirio (*c*) è presente sia nel racconto dei tre giovani nella fornace sia in quello di Daniele nella fossa dei leoni (Dn 3; 6).

I simboli del potere

L'episodio che scatena la rivolta avviene nel villaggio di Modin (2,15-28). Per invitare Mattatia a dare l'esempio sacrificando per primo, gli vengono offerti il titolo di amico del re, argento, oro e porpora: oggetti di un desiderio che percorre tutto il resto della storia. Oro e argento hanno sempre una connotazione negativa: sono la causa per cui viene saccheggiato il tempio (1,21-23; 6,12); con essi si pensa di comprare i giudei come schiavi (3,41); assieme alla porpora sono il bottino di Giuda (4,23). Oro, porpora e titolo di «amico del re» li riceve Gionata dai nuovi re (10,20.89; 11,57-58) e servono nei rapporti coi sovrani (10,60.62; 11,24; 13,36.37); anche Simone riceve le stesse cose (14,39.43-44). Dunque, i tre figli tradiranno l'impegno qui preso da Mattatia, anche a nome loro, di camminare nell'alleanza dei padri (v. 20); infatti, alla fine del libro l'eredità dei padri non è più la legge, ma la terra, secondo la risposta di Simone all'inviato del re, quando gli mostra il proprio oro e argento (15,32-34). È un presagio funesto, perché anche il re Ezechia aveva fatto lo stesso coi messaggeri di

Babilonia, e Isaia lo interpretò come annuncio dell'esilio (2Re 20,12-29). Simone verrà ucciso da un suo ufficiale che aveva molto argento e oro (16,11-16) e che cercherà anche di uccidere il successore comprando l'esercito con oro e argento (16,19).

La presenza costante di questi elementi, rifiutati da Mattatia ma ricercati dai suoi figli, collocano le successive vicende dei maccabei sotto un segno negativo e illustrano con disincanto la logica della lotta politica, che muove Antioco verso le sue conquiste; quando, infatti, si trovò senza soldi prese la decisione di invadere la Persia per riscuotere tributi «e ammassare molto denaro» (3,30-31).

A differenza dei suoi figli, Mattatia rifiuta i doni offerti, ma compie il sacrificio a suo modo: uccide sull'altare un giudeo che stava per sacrificare. Si tratta di un'uccisione rituale, quella con cui si sgozzano gli animali, infatti il verbo usato (2,24 ἔσφαξεν) è tipico del libro del Levitico. La scena ha molte somiglianze con quello che fece Pincas, il nipote di Aronne, che durante il soggiorno di Israele nel deserto uccise un israelita con la sua donna madianita (Nm 25). Anche allora si trattava di apostasia, perché i maschi erano stati indotti dalle donne straniere ad adorare i loro dèi e il Signore si era adirato contro Israele; ma la reazione di Pincas aveva posto fine alla calamità, perciò il Signore promise un sacerdozio perenne a lui e alla sua discendenza. Pincas diverrà un modello, soprattutto per il suo zelo per il Signore (Sal 106,28-31; Sir 45,23-24), e verrà ricordato dallo stesso Mattatia nel suo testamento (2,54).

2. IL SECONDO LIBRO DEI MACCABEI

Contenuto e struttura[1]

Il rapporto tra i due libri dei Maccabei e simile a quello tra i due libri di Esdra nella LXX: il secondo libro non è la prosecuzione del primo, ma racconta parte della stessa storia sotto un'altra prospettiva. Il testo che ci è giunto si presenta come un riassunto fatto da un anonimo epitomatore di una precedente opera in cinque libri di un tal Giasone di Cirene, solo qui ricordato (2,23). Al riassunto sono premesse due lettere indirizzate ai giudei d'Egitto per invitarli a osservare la festa della dedicazione del tempio e la festa delle capanne. La data della prima lettera sembra suggerire che l'epitomatore potrebbe aver completato il suo lavoro attorno al 124 a.C.

Rispetto a 1Mac c'è, però, una riduzione cronologica perché l'eroe della storia è solo Giuda Maccabeo. Senza alcun accenno alla sua famiglia, egli domina la scena dal cap. 8; dopo la morte di Antioco IV Epifane, purifica il tempio e infine, dopo una serie di campagne militari, sconfigge il suo grande avversario, Nicanore. A questo punto il libro finisce con l'istituzione della commemorazione della vittoria su Nicanore (15,36; 1Mac 7,49). Siamo nel 160 a.C. e il libro tace sulle successive vicende degli altri fratelli maccabei. Il fatto che il libro si

[1] D.S. WILLIAMS, *Recent Research in 2 Maccabees*, CBR 2 (2003) 69-84.

fermi alla vittoria di Giuda su Nicanore, cioè prima dell'elogio di Roma di 1Mac 8, può far pensare che 2Mac sia una correzione di 1Mac (in tal caso la presunta opera originaria di Giasone di Cirene potrebbe essere un'invenzione), quasi per evitare la lettura nazionalistica che il primo libro sembrava suggerire.[12]

Il primo episodio, però, prende le mosse un po' più indietro nel tempo rispetto a 1Mac, perché presenta la politica benevola dei predecessori di Antioco IV, in particolare di Seleuco IV (187-175 a.C.). Ma anche qui il tesoro del tempio è minacciato e questo rimanda di nuovo a 1Mac, dove le prime azioni di Antioco IV riguardavano la spoliazione del tempio e, in una delle ultime scene, Simone mostrava il tesoro ad Atenobio, l'inviato del re (1Mac 15,32-36).

Qui diventa evidente un accenno già presente in 1Mac, cioè che tutta la responsabilità della persecuzione cade sugli stessi ebrei; infatti compare un sommo sacerdote traditore: Alcimo (cap. 14). Ma 2Mac apporta anche una correzione a 1Mac, il quale poteva essere interpretato in un'ottica nazionalistica, come un'esaltazione della volontà di potenza della dinastia maccabaico-asmonea; al contrario, 2Mac rifiuta esplicitamente la violenza ed esalta il martirio; infatti, quando Giuda compare sulla scena è stato già preceduto dal martirio di Eleazaro e dei sette fratelli; inoltre qui è evidente che è il Signore a combattere per Giuda. Infine, il profeta atteso è qui presente nei panni di Geremia, che compare all'inizio, quando nasconde gli arredi del tempio (2,1-7), e alla fine, quando in una visione consegna a Giuda una spada d'oro (15,14-16), quasi a sostituire quella spada di Apollonio che Giuda aveva usato in tutte le guerre secondo 1Mac 3,12.

A parte le due lettere iniziali (1,1–2,18) e la prefazione e conclusione dell'epitomatore (2,19-32 e 15,37-39), il resto si può raggruppare in due grandi parti: la premessa alla rivolta maccabaica (3,1–10,9) e la guerra di Giuda contro i seleucidi (10,10–15,36). La prima parte è costruita su un crescendo della persecuzione, da Seleuco IV ad Antioco IV, e contiene materiale non presente in 1Mac. Proprio l'accento messo sulla persecuzione fa pensare che l'opera sia nata nella diaspora egiziana, che di fatto fu perseguitata. Guardando invece al protagonista principale, si possono considerare i capp. 1-7 come la premessa all'ingresso sulla scena dell'eroe, in cui emerge il ruolo negativo di molti pretendenti alla carica di sommo sacerdote, al posto del puro Onia (Simone, Giasone, Menelao). In tal caso c'è una coincidenza con lo schema tipico della storiografia deuteronomistica (i primi quattro momenti coinciderebbero con la premessa):[13]

[12] R. Zwick, *Unterhaltung und Nutzen. Zum literarischen Profil des 2. Buches der Makkabäer*, in J. Frühwald-König - F.R. Prostmeier - R. Zwick (Hrsg.), *Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte. Festschrift für Georg Schmuttermayr*, Pustet, Regensburg 2001, 125-149, ritiene che si tratti soprattutto di un'opera di intrattenimento (2Mac 2,25: ψυχαγωγία) e il riferimento a Giasone sia una *Quellenfiktion* (145).

[13] G.W.E. Nickelsburg, *Jewish literature between the Bible and the Mishnah: a historical and literary introduction*, Fortress, Philadelphia 1981, 118.

benedizione	Gerusalemme sotto il sommo sacerdote Onia III	cap. 3
peccato	ellenizzazione di Gerusalemme sotto Giasone e Menelao	4,1–5,10
punizione	rappresaglia di Antioco IV	5,11–6,17
svolta	morte dei martiri e preghiere del popolo	6,18–8,4
giudizio e salvezza	vittorie di Giuda	8,5–15,36

Caratteristiche teologiche

La teologia di 2Mac è più ricca di quella di 1Mac. A Dio vengono attribuite molte qualità e addirittura la creazione del mondo dal nulla. Le profezie sono considerate realizzate e ciò porta a considerare la sofferenza fisica del giusto all'interno della concezione della retribuzione divina. In questa concezione nasce la teoria del martirio e l'idea che Dio ricompenserà e preserverà il giusto in una nuova creazione con la risurrezione della carne e la vita eterna. Lo spazio che separa l'uomo da Dio, da una parte, aumenta sempre più perché è occupato da angeli e cavalieri celesti, ma, dall'altra, diventa facilmente attraversabile grazie alle manifestazioni divine e alle visioni. La comunicazione tra il divino e l'umano diventa sempre più strutturata e la preghiera d'intercessione non è più limitata solo agli angeli come antecedentemente, ma possono intercedere anche i santi del passato (15,12-16) e addirittura sulla terra si può intercedere per i defunti (12,44-45).

A differenza di 1Mac, qui domina lo stile retorico greco, tipico della storia cosiddetta patetica, caratterizzata da cifre esagerate, dall'invenzione di dialoghi e da interventi miracolistici, ma conservando documenti storici autentici (cinque lettere).[14] L'epitomatore, inoltre, vuole edificare il lettore, perciò è meno politico di 1Mac e dà importanza ai temi religiosi. Egli intende persuadere i giudei che abitano in Egitto a restare fedeli al tempio di Gerusalemme, forse in polemica contro le tendenze autonomiste della diaspora egiziana, che aveva costruito un tempio a Leontopoli (vicino all'attuale Cairo), come qualche secolo prima quello di Elefantina (vicino ad Assuan). Supponendo la distinzione tra storia profana (1Mac) e storia religiosa (2Mac), abitualmente si privilegiano le informazioni di 1Mac contro 2Mac, ma rovesciando l'argomentazione, si potrebbe rivalutare 2Mac come fonte storica, perché qui è più facile riconoscere la fraseologia religiosa.

Il martirio

2Mac rappresenta il martirio dei sette fratelli in contrapposizione al monumento funebre costruito da Simone Maccabeo in 1Mac. A Modin, la città dei

[14] Secondo R. Doran, *Temple Propaganda: the Purpose and Character of 2 Maccabees* (CBQMS 12), The Catholic Biblical Association of America, Washington 1981, e *2 Maccabees and "Tragic History"*, HUCA 50 (1979) 107-114, l'etichetta "storiografia patetica" o tragica sarebbe inadeguata, perché si tratta di un'espressione usata in senso polemico da Polibio.

suoi padri, Simone aveva fatto erigere sette piramidi come monumento funebre «a perenne memoria», una piramide per ciascun membro della famiglia: per il padre, la madre, i quattro fratelli già morti e una per sé (1Mac 13,25-30). Ma questo desiderio di ottenere un nome eterno, implicitamente condannato già in 1Mac, ora viene sostituito dalla speranza nella risurrezione.

Dopo che il sommo sacerdote Giasone ha introdotto l'ellenismo a Gerusalemme, la situazione precipita: Menelao compra a sua volta il titolo di sommo sacerdote. Giasone cerca di riprendere il potere, ma Antioco interviene direttamente a Gerusalemme saccheggiando anche il tempio e pianificando una completa ellenizzazione dei giudei, costretti a seguire usanze ellenistiche, pena la morte. Viene emanato addirittura un decreto per costringere i giudei a mangiare le carni sacrificate agli idoli e proprio a questa ingiunzione sono dedicati due scene di martirio: quello di Eleazaro e quello dei sette fratelli. Essi costituiscono un'unità che si conclude a 7,42: «ma ora basti quanto s'è esposto circa i pasti sacrificali e le incredibili crudeltà».

A differenza di 1Mac, al decreto di persecuzione (6,8-9) qui non segue subito la reazione violenta di Mattatia e poi il martirio di coloro che rifiutarono di combattere di sabato. Al contrario, viene subito la reazione non violenta dei martiri, a cominciare dalle due donne che avevano circonciso i figli e di chi si era nascosto nelle caverne per osservare il sabato (6,10-11). Invece, Giuda Maccabeo era già entrato pacificamente in scena prima della persecuzione religiosa; infatti egli con altri dieci «si ritirò nel deserto, vivendo tra le montagne alla maniera delle fiere insieme a quelli che erano con lui; e vivevano cibandosi di alimenti erbacei, per non contrarre contaminazione» (5,27).

A questo punto, quando Eleazaro compare sulla scena, subito si pensa a un altro Eleazaro, quello dei cinque fratelli maccabei che si era inutilmente sacrificato sotto un elefante per farsi un nome (1Mac 6,43-46). Forse il confronto con 1Mac è ancora più sottile. Là c'è un padre (Mattatia) che usa la violenza e che pone come esempio da seguire gli antenati, e ci sono i fratelli che portano avanti la lotta del padre; invece qui c'è un anziano (Eleazaro) che pone se stesso come esempio ai giovani, e ci sono i sette fratelli che imitano quell'esempio non violento. Alla successione tra Mattatia e i suoi figli si sostituisce quella tra Eleazaro e i sette fratelli, dei quali non viene ricordato il padre (anche Giuda qui compare senza padre). Il silenzio sul padre è una sconfessione del legame col passato, che invece Mattatia enfatizzava, e del legame col futuro, cioè della discendenza che diventa dinastia.

La morte di Eleazaro doveva essere un nobile esempio per i giovani, e di fatto lo fu: subito dopo viene narrato il martirio di sette fratelli. Anch'essi muoiono per lo stesso motivo, cioè perché obbligati a mangiare «carni suine proibite» (7,2 = 6,18). Il numero «sette» suggerisce che l'esempio di Eleazaro è stato effettivamente imitato da *tutti* i giovani. Un altro aspetto è il ruolo fondamentale svolto dal fratello più piccolo. Si tratta di un motivo diffuso nel folklore e anche nell'AT (Davide tra i figli di Iesse): il più giovane è anche il più saggio e salva i fratelli più vecchi. Il più piccolo è anche il più scaltro e spesso riesce a prender-

si gioco del cattivo, che aveva preso prigionieri i suoi fratelli. Invece in 2Mac la conclusione è imprevista, perché l'ultimo non salva i fratelli, ma conferma la sua funzione di saggio perché sa rovesciare il senso di quello che stava accadendo: proprio chi muore ottiene il premio della vita, mentre il persecutore verrà giudicato.

Con il martirio dei sette fratelli finisce anche la prima parte del libro (capp. 1-7), perché poi compare sulla scena l'eroe della storia: Giuda Maccabeo (8,1). A differenza di 1Mac, la comparsa delle armi è preceduta dalla testimonianza dei martiri e così viene suggerito che la vera vittoria sull'ellenismo non sarà di natura militare. Le battaglie, infatti, verranno tutte descritte seguendo il modello della guerra santa dell'epoca dei giudici, secondo cui il compito dell'uomo è solo la preghiera e quello di Dio è l'intervento diretto nella battaglia.

Novità teologiche

La crisi maccabaica provocò un progresso nella rivelazione biblica, perché pose in modo acuto il problema della retribuzione individuale; infatti l'attesa di un intervento futuro e definitivo di Dio che assicura il trionfo del suo popolo si scontra con l'esperienza della morte dei giusti a motivo della propria fede. L'affermazione della risurrezione individuale è la risposta che il libro di Daniele e 2Mac dànno a questo problema. Si tratta di una novità perché per l'uomo dell'AT la morte era un limite insuperabile: il morto non è più (Sal 39,14), solo un'ombra del corpo sussiste nello *sheol*, un oltretomba dove regna l'oscurità e dove non si fa più l'esperienza di Dio (Sal 88,7.13). Di conseguenza, la misura della grazia divina è data dai beni terreni: lunga vita, discendenza, ricchezze. Ma questa speranza è messa in crisi dalla morte prematura dei giusti: proprio la fedeltà religiosa ottiene come ricompensa quello che dovrebbe essere un castigo, cioè la morte violenta. Non basta più sperare nella salvezza futura del popolo (come nella visione delle ossa inaridite: Ez 37,1-14). L'apocalisse del libro di Daniele interpreta allora in maniera realistica le attese di Ez 37 e Is 26: «Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna» (Dn 12,2). E questa è la speranza che sostiene i sette fratelli con la loro madre.

È interessante osservare come la comparsa nell'AT della fede nella risurrezione della carne coincida anche con la prima affermazione della creazione dal nulla, che si trova nel discorso con cui la madre esorta al martirio i figli, in particolare il più giovane (7,22-23.28). All'inizio esso riprende il tema della maternità: non tocca alla madre dare la vita, ma allevarla. La madre nutre e fa crescere un essere che vive nel suo grembo, ma che ha ricevuto la vita da Dio. Poi passa al tema della creazione, che raggiunge un'estensione universale: Dio ha creato il cielo e la terra, cioè tutto, perciò prima della creazione non esisteva nulla. Questa è la prima affermazione esplicita della creazione *ex nihilo*, come traduce la Vulgata. Alla fine la madre conclude col richiamo alla misericordia: il più piccolo, coi suoi fratelli, dopo la morte le sarà restituito, come in una nuova nascita, perché ogni nascita è sempre un dono di Dio.

Un episodio marginale (2Mac 12,38-45) assumerà molta importanza nella storia della teologia cristiana, perché servirà a giustificare il sacrificio per i morti e il purgatorio. Alcuni giudei muoiono in battaglia contro gli idumei, ma i soldati sono stanchi e inoltre è arrivato il sabato, giorno in cui non è lecito combattere. Essi devono purificarsi, probabilmente perché durante le battaglie si veniva a contatto con cadaveri e con cose impure, come prescrive Nm 3,21-24. Passato il sabato vanno a recuperare i corpi dei caduti per trasportarli nei sepolcri dei loro padri. Sotto la tunica dei morti vengono, però, trovati amuleti o oggetti offerti agli idoli della città di Iamnia, dove avevano fatto un'incursione (12,8-9). Se l'osservanza della legge rende invincibili (8,36), l'inosservanza della legge li espone alla morte. Qui il riferimento è a Dt 7,25, che ordina di distruggere questi oggetti dei pagani. Si tratta comunque di una tentazione che risale alle origini di Israele; infatti in Gs 7 il colpevole, che non osserva il voto di sterminio, ma tiene parte del bottino, viene scoperto e lapidato. Il caso più famoso è in 1Sam 15: in occasione del mancato sterminio degli amaleciti, Samuele annuncia a Saul che il Signore lo ha rigettato come re. Il peccato commesso dai caduti costituisce pertanto una minaccia per tutta la comunità, perché potrebbe iniziare un nuovo tempo dell'ira divina; perciò Giuda fa offrire un sacrificio in espiazione perché siano assolti dal peccato. Questo stesso episodio costituisce il più evidente fondamento biblico della dottrina tradizionale del purgatorio.

SEZIONE SECONDA

SAGGI DI ESEGESI